



DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

II

Les noms des Rédacteurs seront publiés dans la dernière livraison du *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, avec l'indication de leur signature.

Paris. — Imprimerie Panckoucke, rue des Poitevins, 14

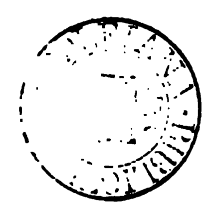
DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

PAR UNE SOCIÉTÉ
DE PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE

TOME DEUXIÈME



PARIS
CHEZ L. HACHETTE
LIBRAIRE DE L'UNIVERSITÉ ROYALE DE FRANCE
Rue Pierre-Sarrazin, 12

1845

DICTIONNAIRE

DES

SCIENCES PHILOSOPHIQUES

D

DAMASCÈNE (saint Jean), né à Damas, en Syrie, a été l'un des plus illustres Pères de l'Eglise au VIII[e] siècle. Il eut pour précepteur un religieux italien, nommé Côme, que son père avait racheté de la captivité, et sous lequel il fit de rapides progrès. Ayant succédé à son père dans la charge de conseiller du calife, sa fidélité au christianisme le fit bientôt tomber dans la disgrâce; mais, quoique réintégré plus tard, il abandonna le monde, donna la liberté à ses esclaves, distribua ses biens aux pauvres, et se retira dans la laure de Saint-Sabas avec un autre disciple de Côme. Il se soumit à la volonté du patriarche de Jérusalem, qui lui ordonna de recevoir la prêtrise; et, bientôt après, ayant pris la plume pour défendre le culte des images, il visita Constantinople, dans l'espérance d'y trouver la couronne du martyre. Ce désir n'ayant point été satisfait, il retourna dans sa solitude, où il mourut vers la fin du VIII[e] siècle.

Les ouvrages de saint Jean Damascène ne sont pas exclusivement théologiques. Plusieurs sont consacrés à la philosophie, et, dans ceux même qui traitent des questions principales de la foi chrétienne, de nombreux passages font connaître les doctrines philosophiques de ce Père.

Il reconnaît que les Gentils ont cru en Dieu, et que la Providence elle-même a pris soin d'en déposer la connaissance dans nos esprits. Il s'appuie surtout, pour démontrer la réalité du principe suprême, sur la nécessité d'une cause première, créatrice et conservatrice de l'univers (*Orth. fid.*, lib. I, c. 3). Il démontre ensuite l'unité de Dieu par sa perfection, qui ne saurait appartenir à plusieurs êtres à la fois (*Ib.*, c. 5). Il cherche aussi, dans la nature, des témoignages de l'existence du Verbe divin, et les trouve surtout, comme saint Augustin avant lui, dans des similitudes tirées de notre constitution intellectuelle; il reconnaît néanmoins que, quand il s'agit de l'essence divine, toutes ces comparaisons sont imparfaites (*Ib.*, c. 6). Il est moins heureux lorsqu'il veut définir l'espace, et opposer, à l'étendue visible, l'ubiquité

spiritualité de Dieu *Orth. fid.*, lib. I, c. 16 . Quant aux attributs divins, il les énumère, les définit en peu de mots, et n'en apporte guère d'autres preuves que la perfection divine qui les constitue *Ib.*, c. 19 . Il est, sur la nature du temps, moins explicite encore que sur celle de l'espace; ce qu'il en dit, en partie ce qu'il dit du mot *siècle*, souvent usité dans l'Écriture, se borne à la distinction des sens divers dans lesquels ce mot est employé, soit dans la Bible, soit dans les écrivains ecclésiastiques *Ib.*, lib. II, c. 1 . Il attribue la création à un acte libre de la bonté de Dieu, dont l'amour ne pouvait se contenter de la contemplation de lui-même et de lui seul *Ib.*, c. 2 .

Une partie du second livre du traité *de la foi orthodoxe* comprend une sorte de psychologie ou de théorie de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. Les passions y sont énumérées dans une classification très-incomplète et tout à fait arbitraire, qui n'a rien d'ailleurs d'original, et rappelle des écrivains antérieurs et des doctrines antiques. Quelques détails sur les sens et leurs propriétés ne présentent rien de neuf, et n'ont point de portée. Les facultés qu'il reconnaît dans l'intelligence, sont la pensée et la mémoire. Il distingue la parole interne, qui n'est autre chose que la pensée, de la parole externe et articulée, distinction qui ne lui fournit aucune considération de quelque importance. Il n'y a pas plus de profit à tirer de ses définitions de la passion, de l'action et de la volonté *Ib.*, c. 13-22 . Il définit avec raison la Providence : *la volonté divine par laquelle toutes choses sont sagement et harmoniquement gouvernées* *Ib.*, c. 29 . La prescience étant la condition nécessaire de la Providence, il en cherche l'accord avec le libre arbitre. Dans ce but, il distingue les choses que Dieu prévoit et fait, de celles qu'il prévoit seulement. C'est parmi ces dernières que se rangent les actes humains. Cette distinction, comme on sait, ne résout pas complétement la difficulté; mais on voit facilement que ce Père n'a pas abordé la question dans toute son étendue, telle qu'elle est posée par saint Paul *Épît. aux Philipp.*, c. 2, ỷ. 13 , telle qu'elle avait été développée par saint Augustin, et telle qu'elle le fut plus tard par les thomistes, par Descartes et par Malebranche.

Dans son traité *de la Dialectique* ou *de la Logique*, il donne plusieurs définitions de la philosophie, dont la meilleure est celle-ci : « La Philosophie est la connaissance des choses qui sont, en tant qu'elles sont, c'est-à-dire de leur nature. » Dans cet opuscule, il définit successivement l'être, la substance, l'accident, le genre, l'espèce, conformément aux traditions de la philosophie péripatéticienne. Il modifie cependant le sens de ces mots, toutes les fois qu'ils ne se prêtent pas assez à l'exposition de la foi orthodoxe : la théologie préludait ainsi aux subtilités de la scolastique. Il emprunte au philosophe grec ses catégories, qu'il explique avec quelque développement, et suit Porphyre pour les genres et les espèces. Les mêmes définitions se reproduisent dans son opuscule sur les *Institutions premières*, et sa *Physique* n'est autre chose que l'exposition de quelques principes empruntés à celle d'Aristote.

Dans son *Dialogue contre les Manichéens*, il réfute le dualisme du bien et du mal, admis tous deux comme principes absolus, à l'aide de la doctrine adoptée, avant et après lui, par les écrivains ecclésiastiques, qui considèrent le mal comme n'existant pas en lui-même, mais seule-



ment en vertu de rapports faux, créés par l'homme. Il soutient donc que toutes choses sont bonnes, mais qu'elles peuvent devenir mauvaises par l'usage que nous en faisons.

On voit, par ce rapide exposé, que la philosophie de saint Jean Damascène n'a rien d'original. Elle se retrouve presque tout entière dans la philosophie grecque, principalement dans la philosophie péripatéticienne, modifiée par quelques-uns des Pères ses prédécesseurs; mais elle est loin de montrer, dans ses écrits, la richesse de développement et la finesse d'aperçus qui la distinguent dans saint Augustin. Saint Jean Damascène fut célèbre, parmi ses contemporains, par sa vie solitaire et sa lutte contre les iconoclastes. La gloire que méritèrent sa piété et sa constance dans la foi a pu rejaillir sur ses écrits, sans que la critique moderne soit obligée de ratifier un jugement trop favorable.

Il y a plusieurs éditions des œuvres de saint Jean Damascène. Les principales sont celle de Jacques de Billy, abbé de Saint-Michel en l'Erm, Paris, 1619. Cette édition ne contient guère que les traductions latines des différents ouvrages de ce Père. Trois ont été données à Bâle par Marc Hopper, en 1548, 1559 et 1575; la dernière est beaucoup plus ample que les précédentes. Enfin la meilleure et la plus nouvelle est celle du P. Lequien, Paris, 1712, chez J.-Bapt. Delespine, 2 vol. in-f°.

H. B.

DAMASCIUS, DE DAMAS, philosophe alexandrin du VIe siècle, a été compté mal à propos au nombre des stoïciens par Suidas, suivi en cela par Fabricius. Il étudia d'abord à Alexandrie, sous Théon et Ammonius, fils d'Hermias; puis il se rendit à Athènes, où Zénodote lui apprit les mathématiques, et Marinus la philosophie. Mais ce qui le forma surtout à la dialectique, ce furent les entretiens et les leçons d'Isidore. Une étroite amitié se forma dès lors entre Isidore et Damascius; et lorsque le premier, pour se rendre à Alexandrie, abandonna cette chaire d'Athènes illustrée par les Plutarque, les Syrien et les Proclus, ce fut Damascius qui lui succéda. Il fut le dernier anneau de cette chaîne glorieuse; car le décret de Justinien qui ferma l'école d'Athènes mit bientôt fin à ses leçons, et le contraignit de chercher hors de l'empire un lieu où la philosophie pût respirer. Il se rendit auprès de Chosroès, avec Simplicius et les derniers débris de l'école de Plotin, et n'y trouva qu'un esclavage plus dur. Rentré dans le monde romain avec ses amis découragés, on croit qu'il se réfugia dans Alexandrie, où subsistaient encore quelques traces des études philosophiques, et qu'il y mourut obscurément. Ses principaux ouvrages sont des *Commentaires sur divers dialogues de Platon,* une *Biographie des Philosophes,* dont il nous reste des fragments où il est sans cesse question d'Isidore, et enfin des *Problèmes et solutions sur les principes des choses,* dont on a également retrouvé quelques lambeaux. Photius parle avec mépris de Damascius, dont les écrits, dit-il, sont remplis de fables puériles, et d'attaques déguisées, mais perfides, contre la religion chrétienne. S'il s'agit bien de notre Damascius, dans ce passage de Photius, on peut dire du moins que ce jugement est d'une témérité excessive; car les seules traces qui nous soient restées de sa doctrine indiquent un esprit pénétrant, et capable d'imprimer à son école une direction nouvelle. On sait

la double origine de la spéculation alexandrine; Plotin et ses successeurs suivaient Platon dans son ascension dialectique, et arrivaient, sinon avec lui, du moins par sa méthode, à l'unité des éléates; mais une fois parvenus à cette hauteur, au lieu de se perdre dans l'absolu comme les éléates, et de nier le relatif faute de pouvoir l'expliquer, ils acceptaient, au contraire, les données de l'expérience, et mettaient tous leurs soins à concilier les résultats opposés de ces deux méthodes, c'est-à-dire le Dieu puissant et intelligent, auquel le spectacle du monde nous conduit, et le Dieu absolu, supérieur à l'intelligence et à l'être, que nous donne la dialectique. Cette conciliation s'opérait, dans l'école d'Alexandrie, au moyen de la théorie des hypostases, qui sauvait l'unité de Dieu par l'unité substantielle du principe, et la pluralité des points de vue par la Trinité. On avait même poussé si loin l'abus de ces divisions inintelligibles, que Plotin et Porphyre n'admettaient pas seulement une Trinité, mais une Ennéade. La solution proposée par Damascius fut toute différente. Il repoussa cette supposition d'une pluralité hypostatique qui n'altère pas l'unité substantielle; il laissa tout entière l'unité absolue de Dieu, qui le rend incompréhensible et ineffable; mais il soutint que, si nous ne connaissons pas sa nature, nous connaissons du moins son gouvernement, et son efficace par rapport au monde et à nous-mêmes.

Selon lui, nous savons clairement que Dieu est et qu'il est infini, et nous savons ce que c'est qu'être infini, sans pour cela comprendre les attributs de l'infinité. Par l'idée que nous avons spéculativement de Dieu, Dieu est infini et incompréhensible; par les preuves que nous avons de la Providence, Dieu est bon, intelligent, puissant. Ce n'est pas que nous arrivions par cette voie détournée à comprendre Dieu; mais nous jugeons, par les effets de sa puissance, qu'il n'y a rien en lui qui ressemble à la négation de l'intelligence, de la bonté, de la puissance. Nous lui donnons ces attributs, parce qu'ils expriment ce que nous connaissons de plus parfait après lui, avec cette réserve qu'il ne les possède pas sous la forme que nous connaissons. Damascius, en parlant ainsi, était tout près de pénétrer le mystère qui a tant troublé cette école, et de rendre au dieu mystique des Alexandrins, à ce dieu qui n'est pas l'Etre, le vrai caractère du Dieu de la raison, c'est-à-dire de l'Etre absolu, incommunicable, sans mesure commune avec l'être que nous sommes; mais cette spéculation incomplète et inachevée resta sans écho dans une école qui n'avait plus de souffle, et dont Proclus avait clos sans retour les brillantes destinées. J. S.

DAMIEN (Pierre), né à Ravenne, dans les premières années du XIIe siècle, quitta le monde, jeune encore, pour entrer au monastère de Fontavellana, dont il fut élu abbé en 1041. Les services qu'il avait rendus au saint-siége dans plusieurs occasions importantes, ayant décidé le pape Etienne IX à le nommer, en 1057, cardinal et évêque d'Ostie, il n'accepta ces hautes dignités que pour les résigner peu d'années après. Malgré son penchant pour la solitude, il fut encore appelé à remplir les fonctions de légat en France, en Allemagne et en Italie. Il est mort à Faenza, le 22 février 1072.

Pierre Damien n'a émis dans ses nombreux ouvrages aucune opinion

qui lui soit propre. Théologien orthodoxe, il reproduit fidèlement la doctrine de l'Église, et craindrait de l'altérer en cherchant à l'approfondir. Il n'était pas étranger à la connaissance de l'antiquité; mais il n'a aucune sympathie pour ses écrivains. Il veut ne recourir, selon ses termes, ni aux sources de l'éloquence cicéronienne, ni à la science de Platon et de Pythagore, mais suivre les sentiers frayés par la divine sagesse (*Opp.*, t. III, p. 97, édit. de Paris). Ailleurs, il gourmande les moines qui étudient les règles de Donat de préférence à la règle de saint Benoît (*Ib.*, p. 130). Comme il est ordinaire, cette rigueur envers l'antiquité s'allia chez Pierre Damien à des tendances hostiles à la philosophie. Il ne conteste pas qu'elle ne donne de la force à l'esprit dans la méditation des saints mystères, mais il l'estime peu; il aurait du penchant à la proscrire, et il la subordonne entièrement à la théologie (*Ib.*, p. 271). En un mot, Pierre Damien est un écrivain plus prudent qu'original, dont les ouvrages solides et sensés ont joui au moyen âge d'une juste célébrité, mais qui n'a exercé aucune influence notable sur la marche des idées.

Les œuvres de Pierre Damien ont été recueillies, sous le pontificat du pape Clément VIII, par le cardinal Constantin Cajétan, Rome, 1606-1615, en trois volumes in-f°, réimprimés à Lyon en 1623. Le premier volume contient cent cinquante-huit lettres, divisées en huit livres; le second, soixante-quinze sermons ou biographies; le troisième, divers opuscules sur le dogme, la discipline et la morale, au nombre de soixante. Cajétan ajouta, en 1640, un quatrième volume renfermant des prières, des hymnes, etc. Cette édition a servi de base à celles de Paris, in-f°, 4 vol., 1642 et 1663. *Voyez* Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du* XIe *siècle*. — Oudin, *de Scriptoribus ecclesiasticis*, t. II, p. 686. — *Histoire littéraire de France*, t. VIII. C. F.

DANIEL (Gabriel), né à Rouen, en 1649, entra au noviciat des jésuites de Paris, en 1667, fut successivement professeur de théologie à Rennes, bibliothécaire de la maison professe de Paris, et obtint de Louis XIV, avec le titre d'historiographe de France, une pension de 2000 livres dont il jouit jusqu'à sa mort, arrivée en 1718. Le P. Daniel est connu principalement par son *Histoire de France;* mais il s'est fait aussi un nom comme théologien et comme philosophe, ou du moins comme adversaire de la philosophie cartésienne, à laquelle son ordre avait déclaré une guerre d'extermination. Les ouvrages qu'il a écrits en cette dernière qualité, les seuls, par conséquent, dont nous ayons à nous occuper ici, sont: le *Voyage du monde de Descartes* et le *Traité métaphysique de la nature du mouvement*, le premier publié en 1690, le second en 1724, et contenus l'un et l'autre dans le premier volume du recueil de tous les ouvrages philosophiques et théologiques du P. Daniel (3 vol. in-4°, Paris, 1724).

Le *Voyage du monde de Descartes*, est plutôt une satire qu'un traité de philosophie, mais une satire agréablement écrite et aussi bienveillante que l'esprit des jésuites et le but même de leur institution pouvaient le permettre. Si le cartésianisme et la philosophie en général y sont traités avec le plus profond dédain et une légèreté qui n'exclut point les insinuations perfides, ni les plus odieuses prétentions sur la liberté de l'es-

prit humain, du moins le génie de Descartes et même son caractère y sont-ils respectés en apparence; du moins, n'a-t-on pas eu la folie de dissimuler l'immense influence que ce philosophe a exercée sur son siècle. S'appuyant sur ce principe cartésien que l'essence de l'âme consiste tout entière dans la pensée, et que la vie et les mouvements du corps sont régis exclusivement par des lois mécaniques, l'auteur suppose que Descartes n'est pas mort; mais qu'ayant eu coutume de se servir de son corps à peu près comme on fait de sa maison, d'en sortir et d'y rentrer à volonté, de le laisser sur la terre plein de vie, tandis qu'il se promenait, pur esprit, dans les régions les plus élevées de l'univers, il lui arriva un accident semblable à celui que la tradition raconte d'Hermotime de Clazomène. Un jour que cette séparation se prolongeait au delà du terme ordinaire, le médecin suédois attaché à la personne de Descartes, ne trouvant à la place du philosophe qu'un corps sans âme, c'est-à-dire sans raison, le crut atteint de délire, et voulant le rendre à la santé, le tua. L'âme, à son retour, se voyant privée de son asile ici-bas, alla fixer sa demeure dans le troisième ciel, c'est-à-dire, selon le plan de la cosmologie cartésienne, dans cet espace infini qui s'étend au delà des étoiles fixes. C'est dans cette région solitaire, où, pour ainsi dire, la puissance divine elle-même' n'a pas encore pénétré, qu'elle travaille à la construction d'un monde selon les principes de la philosophie nouvelle, et qu'elle continue ses relations avec quelques disciples d'élite instruits comme elle à se séparer de leurs corps sans mourir. Deux de ses disciples, dont l'un est le P. Mersenne, ont conduit notre voyageur près de leur maître, dans ce monde encore ignoré qui va s'échapper de ses mains; et, à peine revenu sur la terre, il a soin de nous raconter tout ce qu'il a vu et entendu.

Dans ce récit où l'esprit et l'imagination ne manquent pas, quoique employés d'une manière un peu frivole, se trouve encadrée la discussion, plus ou moins sérieuse, de tous les principes importants et de toutes les parties du système philosophique de Descartes. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, il n'en est point de plus maltraitée que la métaphysique et les règles générales de la méthode; car c'est là précisément que l'esprit d'indépendance et de libre examen, c'est-à-dire le principe même de toute philosophie, se montre en quelque façon dans son centre, appliqué aux questions les plus élevées et avec une entière conscience de lui-même. Les *Méditations métaphysiques*, et tous les écrits qui s'y rattachent, sont, à ce que nous assure le P. Daniel, le plus méchant, le plus inutile des ouvrages de Descartes. Quant aux raisons qu'il en donne, comme elles ne sont que la reproduction des objections d'Arnauld, de Gassendi, du P. Mersenne, et de beaucoup d'autres, nous n'avons pas à nous en occuper. Il veut bien admettre que dans le *Discours de la méthode* il y ait quelques maximes vraiment sages et utiles; mais, en revanche, il ne trouve rien d'aussi dangereux que la séparation entière et l'indépendance mutuelle de la philosophie et de la théologie. Il veut, au contraire, quoi que disent les disciples de Descartes, que l'autorité religieuse ait sur la philosophie la haute surveillance, afin qu'ils n'avancent rien qui puisse blesser même indirectement le dogme révélé (*Voyage du monde de Descartes*, 1re partie, p. 276). Accordez-lui ce seul point, le droit de surveillance, non-seulement sur les

principes, mais sur les conséquences les plus éloignées de tout système philosophique, et vous le trouverez sur le reste de facile accommodement. Il est loin de tout blâmer dans la nouvelle philosophie et de toujours blâmer à tort; il ne montre pas plus d'opiniâtreté à admirer tout dans la philosophie ancienne. Voici, dans sa propre bouche, l'énumération de tous les biens qu'a produits, même dans l'école, l'avénement du cartésianisme : « Depuis ce temps-là on y est plus réservé à traiter de démonstrations les preuves qu'on apporte de ses sentiments. On n'y déclare pas si aisément la guerre à ceux qui parlent autrement que nous, et qui souvent disent la même chose. On y a appris à douter de certains axiomes qui avaient été jusqu'alors sacrés et inviolables, et en les examinant, on a trouvé quelquefois qu'ils n'étaient pas dignes d'un si beau nom. Les qualités occultes y sont devenues suspectes et n'y sont plus si fort en crédit. L'horreur du vide n'est plus reçue que dans les écoles où l'on ne veut pas faire la dépense d'acheter des tubes de verre. On y fait des expériences de toutes sortes d'espèces, et il n'y a point maintenant de petit physicien qui ne sache sur le bout du doigt l'histoire de l'expérience de M. Pascal » (*ubi supra*, 3e partie, p. 137).

Quant à ce qui regarde la philosophie péripatéticienne, il ne se raille pas moins des formes substantielles, des accidents absolus, des espèces intentionnelles, et, comme nous venons de le voir par le passage précédent, des qualités occultes, que des tourbillons, du mécanisme des bêtes, des causes occasionnelles et des hypothèses les plus décriées de la nouvelle école. Il raconte avec beaucoup de malice les peines que les péripatéticiens se sont données, et se donnaient encore de son temps, pour découvrir dans les écrits d'Aristote la matière éthérée, la démonstration de la pesanteur de l'air, la théorie de l'équilibre des liquides, et tous les principes de la physique cartésienne, que l'expérience et la raison semblaient avoir confirmés.

Au fond, peu lui importe, soit l'ancienne, soit la nouvelle doctrine; il n'a pas plus de foi dans l'une que dans l'autre, et dans la raison elle-même. Il ne craint pas de dire qu'on est pour Descartes ou pour Aristote, selon les préjugés dans lesquels on a été élevé, selon les habitudes qu'on a données à son esprit, ou selon les passions et les rivalités du moment. Ainsi, Descartes, à ce qu'il nous assure, avait d'abord cherché à gagner les jésuites. « C'eût été pour lui, dit-il, un coup de partie, et ses affaires après cela allaient toutes seules. » Mais les jésuites s'étant déclarés contre son système, cela même engagea les jansénistes et aussi l'ordre de l'Oratoire à en prendre la défense. Les jansénistes le mirent à la mode parmi les dames, et celles-ci lui donnèrent en peu de temps une vogue presque universelle; à tel point qu'on ne rencontre plus guère de péripatéticiens que dans les universités et dans les colléges. Encore, comme nous l'avons vu tout à l'heure, se mettent-ils l'esprit à la torture pour faire de leur maître Aristote un bon cartésien (*ubi supra*, 3e partie, p. 144 et suiv.). Si, malgré cette profonde et sceptique indifférence où le laissent les deux écoles rivales, il s'est décidé avec tout son ordre à prendre parti pour Aristote, c'est qu'il pense avec Colbert qu'ayant à choisir entre deux folies, une folie ancienne et une folie nouvelle, il faut préférer l'ancienne à la nouvelle (5e partie, p. 279). D'ailleurs, fût-il entièrement convaincu de la supériorité du cartésia-

nisme, ce ne serait pas encore pour lui une raison de ne pas le combattre. « On peut, dit-il (3e partie, p. 147), ne pas désapprouver les opinions d'un philosophe considérées en elles-mêmes, et se trouver en même temps dans une telle conjoncture, que la prudence oblige d'en arrêter le cours. » Ces paroles n'ont pas besoin de commentaire; l'esprit des jésuites s'y révèle tout entier.

Il nous reste peu de chose à dire sur le *Traité métaphysique de la nature du mouvement*. Ce petit écrit, à part quelques principes généraux qui tendraient à détruire la science de la mécanique, est une critique pleine de bon sens de la théorie des causes occasionnelles, et en général de l'opinion cartésienne sur les rapports de l'âme et du corps. Mais, bien qu'il soit dirigé contre Descartes, il est plein de l'esprit cartésien, c'est-à-dire de l'esprit d'observation, et signale la haute puissance de ces idées nouvelles que ni la ruse, ni la violence, ni les satires les plus spirituelles n'ont pu empêcher de régénérer la science et, jusqu'à un certain point, la société elle-même.

DAVID l'Arménien. David était resté à peu près inconnu jusqu'au moment où M. Neumann publia, dans le *Journal Asiatique* (janvier et février 1829), une notice pleine d'intérêt sur ce philosophe. Auparavant, le nom de David était simplement mentionné, sans aucun détail précis ni de temps ni de lieu, dans le catalogue des commentateurs d'Aristote. C'était sur un titre aussi vague que Fabricius l'avait plusieurs fois cité dans sa *Bibliothèque;* et Buhle, dans le premier volume de son édition d'Aristote, n'avait pu donner sur lui rien de plus positif. Les manuscrits cependant ne manquaient pas. A Florence, à Rome, à Paris, les œuvres du philosophe arménien étaient conservées dans de nombreux exemplaires; mais aucun philologue n'avait pensé ni à les publier, ni même à les analyser. Wyttenbach, dans ses notes sur le *Phédon,* avait fait usage du commentaire de David sur les *Catégories,* mais sans en connaître l'auteur. M. Neumann est venu combler cette lacune et réparer cet injuste silence de la philologie. Il a montré que l'auteur du *Commentaire sur les Catégories* et du *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre* était le philosophe qui, chez les Arméniens, passait pour le premier des penseurs nationaux, et qui, instruit aux écoles de la Grèce, élève des professeurs d'Athènes, d'Alexandrie et de Constantinople, devait tenir une place distinguée dans l'histoire de la philosophie, jusque-là muette sur ses travaux.

David avait traduit et commenté plusieurs ouvrages d'Aristote, particulièrement la *Logique,* et il avait écrit ses commentaires en grec et en arménien tout à la fois. L'usage des deux langues lui était également familier, comme l'attestent les manuscrits arméniens et grecs que nous possédons. Voici l'indication précise de ses ouvrages philosophiques :

1°. En arménien seulement : *Définition des principes de toutes choses;* — *Fondements de la philosophie;* — *Apophthegmes des philosophes.*

2°. En arménien et en grec : *Commentaire sur l'Introduction de Porphyre;* — *Commentaire sur les Catégories d'Aristote.*

3°. En grec seulement : *Prolégomènes* de ce dernier commentaire.

4°. Enfin des traductions des *Catégories*, de l'*Herméneia,* un extrait des *Analytiques Premiers et Derniers,* une traduction de la *Lettre à*

Alexandre sur le monde, une traduction du petit traité apocryphe *sur les Vices et les Vertus*, etc.

David a fait encore quelques autres ouvrages qui sortent du domaine de la philosophie, mais qu'il est bon de mentionner : ce sont des traités théologiques, et entre autres un sermon prononcé dans la chaire d'Athènes, le βῆμα, où les élèves devaient porter la parole en public à la fin de leur stage de sept années. Ce sermon, écrit d'abord en grec, passe pour un des chefs-d'œuvre de la littérature arménienne. David a fait de plus une grammaire arménienne dont il reste des fragments, et il commenta pour l'usage de ses compatriotes la grammaire de Denys de Thrace.

Des trois caractères que ces divers ouvrages assignent à David, philosophe, théologien, grammairien, le premier seul nous intéresse. Ce que l'on sait de la vie de David se réduit à quelques renseignements fort courts. Il naquit dans un village du Douroupéran, nommé Herthen, Héréan, ou plus communément Nerken. Il était, au rapport de Nersès, cousin germain de Moïse de Khorène, l'illustre historien de l'Arménie, et il florissait vers 490, selon le témoignage de Samuel, autre chroniqueur arménien. Il mourut vers le commencement du VIe siècle. Le plus récent des auteurs qu'il mentionne lui-même dans ses ouvrages est Ammonius, fils d'Hermias, qui est de cette époque aussi. David est donc contemporain de Proclus, et probablement il fut son condisciple aux leçons de Syrianus et d'Ammonius. David fut un des jeunes gens que saint Sahag et Mesrob, régénérateurs de l'Arménie, envoyèrent aux écoles grecques pour y puiser les lumières qui, rapportées dans le pays, en firent alors une nation indépendante et fort supérieure à toutes celles dont elle était entourée.

David se montra digne de cette confiance, et il suffit de lire ses ouvrages grecs pour se convaincre de son mérite. Il est Grec par le savoir et par la diction, et c'est le plus bel éloge qu'on en puisse faire. Rentré dans sa patrie après de longues et fructueuses études, il paraît s'être consacré uniquement à la science; son nom, du moins, ne paraît point une seule fois dans les agitations politiques dont l'Arménie fut alors le théâtre.

Son livre intitulé *Définition des principes de toutes choses*, imprimé en arménien à Constantinople en 1731, ne paraît être qu'un recueil de nomenclatures; et, d'après le fragment cité par M. Neumann, on peut croire que cet ouvrage n'est que le programme d'un cours. En voici le début : « En combien de parties, ou comment une chose est-elle divisée? En deux : substance et accident. — En combien la substance est-elle divisée? En deux : première et seconde. — En combien la substance seconde est-elle divisée? En deux : substance spéculative, substance active. » Comme on le voit, c'est toujours, sauf le dernier trait, la doctrine péripatéticienne; c'est un simple emprunt aux *Catégories*.

L'ouvrage arménien le plus important et le plus original de David paraît être celui qui a pour titre : *Fondements de la philosophie*. C'est une réfutation en règle du pyrrhonisme. David réduit à quatre propositions le système des sceptiques, et il les combat l'une après l'autre. Il commence par prouver que la connaissance est possible et que la philosophie existe. David y cite fréquemment les philosophes de la Grèce, et surtout Platon, dont il adopte en général le système.

Enfin, dans son *Recueil des apophthegmes des anciens philosophes*, M. Neumann assure avoir trouvé quelques apophthegmes nouveaux qui ne se rencontrent pas dans les auteurs grecs. De plus, M. Neumann, qui a étudié sur les textes originaux tous ces ouvrages, n'hésite point à dire que David doit prendre place parmi les plus célèbres néoplatoniciens du ve siècle, et que désormais nul historien de la philosophie ne peut plus passer sous silence « le très-grand et invincible philosophe de la nation arménienne. » Ce sont là en effet les épithètes un peu fastueuses et toutes scolastiques dont l'admiration nationale a entouré le nom de David.

Dans son *Commentaire grec sur l'Introduction de Porphyre*, il suit pas à pas le commentaire d'Ammonius, traitant les mêmes points, dans le même ordre, donnant les mêmes solutions, et empruntant parfois des expressions identiques.

Le *Commentaire sur les Catégories* se divise en deux parties fort distinctes, les prolégomènes et le commentaire lui-même. Les prolégomènes sont plus étendus que ceux d'Ammonius et même de Simplicius. C'est une sorte d'introduction générale aux ouvrages d'Aristote, divisée en dix points. Le second, où il traite de la classification des œuvres du philosophe, contient des indications précieuses qui peuvent compléter les catalogues que nous avons. Ainsi, il vient joindre son témoignage à celui de l'anonyme de Ménage, qui était unique jusque-là pour attester qu'à cette époque on possédait un livre d'Aristote en soixante-douze sections, intitulé *Mélanges*. Il nous apprend, en outre, que le fameux *Recueil des Constitutions* était rangé par ordre alphabétique; qu'au ve siècle la *Politique* était partagée en livres comme elle l'est aujourd'hui; et enfin que ce furent les commentateurs attiques d'Alexandrie qui décidèrent, parmi les diverses éditions des *Analytiques* déposées dans les bibliothèques, quelle était la véritable. On pourrait encore, avec quelque attention, découvrir dans les prolégomènes de David bien d'autres indications précieuses pour l'histoire de la philosophie. Quant au commentaire lui-même, il joint à une élégance de style fort remarquable une exactitude qui traite scrupuleusement, si ce n'est avec originalité, tous les points de la discussion; et c'est un complément très-utile des travaux d'Ammonius et de Simplicius.

Les œuvres de David, indépendamment de leur valeur propre, en ont une autre toute relative et qui n'est point à dédaigner. Elles sont, dans l'histoire de la philosophie, un des anneaux de la longue chaîne intellectuelle qui unit l'antiquité aux temps modernes. David représente le mouvement philosophique de la Grèce se propageant en Arménie, et contribuant pour sa part à celui que développèrent les Arabes un peu plus tard. Retrouver dans un monument authentique l'état des études philosophiques en Arménie à la fin du ve siècle, c'est presque, ce semble, conquérir une nouvelle province à l'histoire de la philosophie. L'Arménie, jusqu'à présent, n'y figurait point à ce titre, et pourtant elle le méritait. Elle vivait à cette époque de la vie philosophique de la Grèce. Elle étudiait, comme Athènes elle-même, comme Alexandrie, comme Constantinople, Aristote et Platon. En un mot, elle prenait rang en philosophie, et si elle n'y joua pas un rôle éclatant, il faut en accuser les circonstances et les difficultés des temps plus encore que le

génie de la nation. La gloire de David sera de représenter son pays en philosophie comme il le représentait aux écoles d'Athènes.

L'édition générale d'Aristote, publiée par l'Académie de Berlin, a donné, dans le IVe volume, de longs fragments des *Commentaires* de David, et entre autres les *Prolégomènes* entiers aux *Catégories*.

B. S.-H.

DAVID DE DINANT, philosophe scolastique, fut disciple d'Amaury de Chartres. Il était mort, selon toute apparence, en 1209; car il n'est pas compris dans le décret rigoureux dont quatorze disciples d'Amaury furent alors frappés par un concile tenu à Paris : la sentence ne mentionne que ses ouvrages désignés sous le titre de *Quatrains* [*Quaternuli*], qui sont condamnés au feu, et dont les possesseurs doivent se défaire dans un délai déterminé, sous peine d'être considérés comme hérétiques. Albert le Grand attribue à David de Dinant un livre *des Atomes*, où il renouvelait, non pas les hypothèses cosmologiques de Leucippe et de Démocrite, comme on pourrait le présumer d'après un pareil titre, mais bien au contraire la doctrine de l'école d'Elée sur l'unité de l'être. Selon David de Dinant, tous les objets de l'univers peuvent se rapporter à trois classes, les corps, les âmes, les idées. La matière première, sans attribut et sans forme, constitue l'être et la substance des corps, dont les qualités se réduisent, par conséquent, à de vaines apparences qui ne présentent rien de réel en dehors de la sensation de l'âme et du jugement. La pensée est aux âmes ce que la matière est au corps, et enfin Dieu est le principe des idées. On ne trouve rien jusque-là, dans les opinions de David de Dinant, qui soit entaché de panthéisme; mais il paraît que, poussant plus loin sa doctrine, il identifiait la pensée et la divinité avec la matière première. En effet, dans le cas où ces trois principes seraient distincts, ils ne pourraient l'être évidemment qu'à raison de leurs différences; mais ces différences introduiraient dans leur nature un élément de composition; de simples qu'ils doivent être et qu'ils sont, ils deviendraient complexes. Ils ne peuvent donc pas être différents, et s'ils ne le sont pas, ils doivent être ramenés à un seul dans lequel ils se confondent. Albert cite cet argument sous le nom d'un disciple de David de Dinant, appelé Baudouin, et contre lequel il nous apprend que lui-même disputa. La plupart des autres moyens de preuve allégués par David étaient, selon l'usage du temps, quelques textes des anciens, plus ou moins détournés de leur sens véritable, tels qu'une citation d'Orphée, une autre de Sénèque, et les vers célèbres de Lucain au IXe livre de sa *Pharsale*, sur l'union intime des hommes et de Dieu. Cependant, si on en croit Albert, celui de tous les écrivains qui nous a laissé le plus de renseignements sur cette école encore peu connue, David de Dinant se serait particulièrement attaché à Alexandre d'Aphrodise, et n'aurait fait que reproduire les opinions de ce célèbre commentateur. Quelle qu'en soit l'origine, point difficile que nous avons déjà touché ailleurs (*Voyez* l'art. AMAURY), la doctrine de David forme dans tous les cas un des épisodes les plus curieux de l'histoire philosophique du moyen âge. Condamnée de bonne heure par l'autorité religieuse, elle n'a exercé que peu d'influence sur les siècles suivants; mais, comme symptôme de l'état des esprits au commencement du XIIIe siècle, elle

mérite de la part de l'historien une attention sérieuse qu'elle n'a pas toujours obtenue. Consultez Martenne, *Novus Thesaurus Anecdot.*, t. IV, p. 166. — Albert le Grand, *Lib. Phys.*, lib. I, tr. 2, c. 10, *Opp.*, t. II, p. 23; *Summa Theol.*, pars 2, tr. 1, quæst. 4, *Opp.*, t. XVIII, p. 62.— Saint Thomas, *Contra Gentiles*, lib. I, c. 17; *Comm. in Magistrum sent.*, lib. II, dist. 17, quæst. 1. — *Histoire littéraire de la France*, t. XVI. C. J.

DÉDUCTION [de *deducere*, tirer de, faire sortir de]. Ce terme a été employé dans les temps modernes pour désigner l'opération intellectuelle qui consiste à déterminer une vérité particulière en la tirant et la faisant sortir d'un principe général antérieurement connu. C'est l'opposé de l'*induction*, qui consiste à s'élever de vérités particulières à la détermination d'un principe général.

Quand l'objet particulier qu'il s'agit de déterminer est directement observable, il n'y a qu'à employer l'observation; mais il arrive souvent que les objets sont trop éloignés de nous dans le temps ou dans l'espace pour que nous puissions les atteindre par l'observation. Souvent aussi nous ne voulons pas seulement connaître ce qui est, mais ce qui doit être, l'absolu et le nécessaire, et l'observation ne nous suffit pas, attendu que l'observation ne nous donne que ce qui est dans un moment, dans un lieu, et non ce qui doit être partout et toujours, nécessairement et absolument. Si nous ne savons rien de l'objet à déterminer, rien que son existence, il n'y a rien à faire; mais si nous connaissons quelqu'une de ses qualités, et possédons ainsi sur lui quelques *données*, il faut voir si par ces données on peut le rattacher à quelque principe général dans lequel la qualité cherchée est évidemment unie à la qualité connue. Si cela se peut, nous affirmons alors du particulier ce que nous avons affirmé du général; voilà ce qu'on appelle *déduire*. Par exemple, soit à déterminer *si Pierre est mortel;* je sais de lui qu'il est *homme*, et cette donnée me permettant de le rattacher à ce principe général *tous les hommes sont mortels*, je puis faire sortir de cette affirmation générale cette affirmation particulière : *Pierre est mortel.*

La forme de la déduction est le syllogisme, qu'Aristote (*Prem. Analyt.*, liv. I, c. 1er) a défini « une énonciation dans laquelle certaines assertions étant posées, par cela seul qu'elles le sont, il en résulte nécessairement une autre assertion différente de la première. »

Il résulte de cette définition, et de ce qui précède, que la déduction n'est pas et ne saurait être une opération primitive. On ne commence pas par déduire, c'est-à-dire par tirer la connaissance du particulier de celle du général; il faut, auparavant, être entré en possession de la connaissance du général. Il faut, pour déduire, posséder un principe général ou évident par lui-même et nécessaire, ou acquis par une légitime induction, ou même précédemment démontré. Alors seulement on peut essayer de ne plus étudier les individus en eux-mêmes, et de tirer la connaissance d'une de leurs propriétés des autres propriétés connues dans le général. Mais les principes généraux nous viennent de deux sources bien différentes, et présentent des caractères bien distincts. Les uns se forment immédiatement en nous et nous apparaissent tout d'abord évidents, invariables, nécessaires et indépendants de toute réa-

lisation ; ce sont les principes absolus que nous donne la *raison*, faculté de l'absolu ; soit pour exemple ce principe : *Tout phénomène commençant suppose une cause*. Les autres sont dégagés par nous à la suite d'observations, d'expériences, de comparaisons, d'abstractions nombreuses ; ils sont toujours relatifs à une réalisation donnée, et sont indéfiniment perfectibles. Ce sont les principes inductifs ou obtenus par voie d'induction ; par exemple : *Les volumes des gaz sont en raison inverse des pressions*.

Or, la déduction emploie ces deux sortes de principes généraux, et les connaissances qu'elle tire de ces principes sont de la même valeur que les principes d'où elle les tire. Si elle part des principes absolus et nécessaires, elle en fait sortir des conséquences d'une certitude absolue, complète et invariable comme ces principes eux-mêmes : elle est le procédé qui constitue les sciences de raisonnement pur, comme les mathématiques, où les vérités acquises sont à jamais invariables. « Il est évident, dit Aristote (*Dern. Analyt.*, liv. I, c. 8.), que si les principes d'où on tire la conclusion sont universels, il y a nécessité que la conclusion soit une vérité éternelle. » Si la déduction part des vérités générales obtenues par voie d'induction, les vérités qu'elle en fait sortir sont marquées du même caractère de contingence, de relativité et de perfectibilité indéfinie ; mais la valeur de la conséquence n'en est pas infirmée pour cela. Tant que subsisteront les lois de l'univers et l'ordre qui a permis de dégager ces principes, ces principes seront vrais, et les conséquences vraies comme les principes. « Quant à la démonstration et à la science du cours ordinaire des choses, évidemment elles sont éternelles dans l'essence de ces choses » (*ubi supra*). Et c'est là ce qui permet de se servir de la déduction pour appliquer les vérités générales obtenues par induction, et même pour les vérifier et s'assurer si elles sont exactes, et si les faits s'accordent avec les lois que nous avons cru découvrir. En effet, d'après la manière dont sont formées les vérités inductives, tout ce qui est vrai du genre doit être vrai de l'individu, puisque le genre ne contient que des qualités communes. Or, 1° ou l'ordre de l'univers est nul de plein droit, et il n'y a plus à compter sur lui, ou par la déduction nous pouvons tirer des principes généraux que fournit l'induction des applications qui constituent les arts ; 2° si la loi de tel genre est légitimement formulée, tel individu de ce genre devra y être soumis. On expérimente sur cette déduction, et si le résultat est en contradiction avec la loi, c'est une preuve que cette loi n'est point celle du genre, et que la génération qui l'a formulée est à recommencer. Ainsi, dans la science, comme dans les applications de la vie, l'induction et la déduction se supposent l'une l'autre, et sont dans un rapport tel que la seconde ne peut exister sans la première, et que la première peut et doit être appliquée et vérifiée par le moyen de la seconde.

L'induction doit sa légitimité et sa puissance irrésistible à ce principe nécessaire et absolu sur lequel elle repose : *Dans les mêmes circonstances, et dans les mêmes substances, les mêmes effets résultent des mêmes causes*. De même, la déduction doit la sienne à ceux de ces mêmes principes qui lui servent de base et de fondement. Quand elle conclut l'identité des effets et des phénomènes, de l'identité de cause et de substance, elle s'appuie sur le même principe que l'induction, en l'appliquant à sa

manière. Quand elle prend, pour arriver à sa conclusion, un intermédiaire entre l'objet donné et la qualité à découvrir, et que, du rapport de convenance qui unit cet intermédiaire d'un côté à l'objet et de l'autre à la qualité cherchée, elle conclut le même rapport de convenance entre l'objet et la qualité, elle n'est qu'une application de cet axiome : *Deux choses comparées à une troisième, et trouvées semblables à cette troisième, sont semblables entre elles,* axiome qu'on pourrait appeler *principe de déduction*, comme on appelle l'autre *principe d'induction.*

Ainsi le double procédé inductif et déductif, et les vérités qu'il nous donne, reposent sur les principes premiers qu'ils supposent et impliquent, et desquels se tire, même à notre insu, et par une nécessité de notre constitution intellectuelle, toute l'autorité que nous leur donnons. Il faut bien qu'il en soit ainsi, pour qu'il y ait quelque chose de fixe et de stable en la croyance humaine. S'il n'y avait pas quelque chose de primitif, d'inconditionnel et d'absolu, à quoi le raisonnement se référât et qui lui servît de base, quelque chose, en un mot, de nécessaire, qui brillât de tout l'éclat d'une évidence propre, constante, ineffaçable, toute la chaîne des vérités inductives et déductives flotterait en l'air et ne tiendrait à rien.

Dans sa plus grande simplicité, la déduction suppose au moins trois idées : l'idée du principe général, l'idée des données, et l'idée déduite ou sortant nécessairement des deux premières. Dans ce cas il n'y a qu'un genre et qu'une donnée intermédiaire ; mais il pourrait y en avoir une série plus ou moins longue, sans que la nature de l'opération changeât en rien. Un genre peut rentrer comme espèce dans un genre plus élevé, mais toujours ce qui est affirmé du général pourra être affirmé du particulier qu'il comprend, et, s'il est vrai de dire : deux choses égales à une troisième sont égales entre elles ; il est aussi vrai d'ajouter que si l'une des trois est égale à une quatrième, elles sont toutes quatre égales entre elles ; et ainsi de suite.

Les règles de la déduction se tirent de la nature de cette opération et du but qu'elle se propose. Comme la déduction établit un rapprochement entre un principe général connu et déterminé et les données d'une particularité à déterminer dans ce qu'elle a d'inconnu, il est nécessaire, 1° de vérifier le principe général, c'est-à-dire de voir s'il est un principe légitimement acquis, et d'en déterminer exactement la nature et la portée ; 2° d'examiner les *données* de la particularité, de s'assurer qu'elles suffisent pour la rattacher au principe général, afin de ne point s'exposer à ne pas aller du même au même, et à rapporter à la généralité connue une particularité qui, mieux étudiée en ses données, ne saurait lui être assimilée.

Quand on considère la déduction dans sa forme, dans le syllogisme, on ajoute aux règles précédentes celles qu'exige l'emploi des formes verbales. *Voyez* l'art. SYLLOGISME.

Le mot *déduction* n'a été employé dans le sens que lui donne actuellement la philosophie, ni par les Latins, ni par les scolastiques. Les lexicographes ne le donnent pas, et on ne le trouve que dans la dernière édition (1835) du *Dictionnaire de l'Académie.* Cela vient de ce que c'est dans les derniers temps seulement que cette opération intellectuelle a été distinguée de sa forme, et désignée par un nom qui marque ses

rapports avec l'induction. Précédemment elle n'avait été étudiée que dans la forme syllogistique. J. D.-J.

DÉFINITION. Proposition où l'on détermine soit le sens d'un mot, soit la nature d'une chose.

Toute chose a son caractère propre, une nature, essence, forme ou quiddité, comme on voudra l'appeler, qui la fait être ce qu'elle est et qui la distingue des autres choses. C'est ainsi qu'un triangle n'est pas un cercle, que l'éléphant diffère du lion, et que l'homme s'élève au-dessus de tous les êtres animés par la prérogative de la raison.

Fixer ce caractère qui constitue la véritable essence de chaque chose, contingente ou nécessaire, sensible ou idéale, naturelle ou artificielle, tel est le rôle de la définition dans son sens le plus vaste. Elle offre, pour ainsi parler, la réponse que cherche notre esprit, quand il se demande ce qu'est Dieu, ou l'âme, ou la matière, ou tout autre objet. Il ne faut pas seulement y voir un simple procédé, mais une partie fondamentale de la science des êtres. Elle équivaudrait à cette science elle-même, si, outre la nature des choses, la raison ne voulait en pénétrer l'origine et la fin.

La définition, ainsi comprise, ne doit pas être confondue avec la description familière au poëte et à l'orateur, qui, s'adressant à l'imagination, ne saisissent des objets que le côté sensible, l'enveloppe extérieure, et ne s'occupent pas du fond. C'est au fond que la définition proprement dite s'attache, et elle omet les accidents. Dans un végétal, par exemple, elle fait abstraction de la tige, du nombre des feuilles et de l'éclat de la corolle, qui peuvent varier sans que la plante soit altérée; mais elle expose la structure intime de la fleur et du fruit, qui sont des parties essentielles.

La définition doit aussi être distinguée de la démonstration. Démontrer, c'est faire voir qu'il y a un rapport entre tel attribut et tel sujet, sans expliquer la nature du sujet ni celle de l'attribut, qui est supposée déjà connue; c'est prouver, par exemple, que tout cercle a ses rayons égaux, sans déterminer ce qu'est un cercle, ni un rayon, et en partant de ces idées comme suffisamment éclaircies; c'est établir enfin qu'une chose est ou n'est pas, et nullement dire quelle elle est. La définition suit la marche contraire, néglige le point de vue de l'existence, et n'envisage que l'essence. Le géomètre qui définit le triangle ne fait qu'assigner le caractère d'une figure possible; et quand un astronome explique les causes de l'éclipse, il ignore si, à l'heure même, la terre s'interpose entre le soleil et la lune ou la lune entre le soleil et la terre. La seule définition qui implique l'existence du sujet défini est celle de l'être parfait, qu'on ne peut concevoir sans juger aussitôt qu'il existe.

Enfin, parmi les définitions elles-mêmes, les logiciens distinguent celles qui se rapportent aux mots dont elles fixent le sens, ou définitions nominales, et celles qui se rapportent aux choses, ou définitions réelles.

Ce qui caractérise les premières, c'est qu'elles sont arbitraires, et ne sauraient être contestées, tandis qu'on doit le plus souvent exiger la preuve des secondes. Chacun est le maître, en effet, d'attribuer aux termes qu'il emploie la signification que bon lui semble; et si j'avertis,

par exemple, que j'appellerai du nom de cercle toute figure qui a trois côtés et trois angles, on peut me blâmer de détourner une expression de son sens ordinaire, mais non me contester que j'y ai attaché un sens nouveau, ni m'imputer en cela aucune erreur. Mais nous n'avons pas sur la nature des choses le même pouvoir que sur les mots : il ne dépend pas de nous de leur prêter des attributs qu'elles ne possèdent pas ; et, quand nous le faisons, c'est le résultat d'une méprise qu'il est toujours permis de relever.

En outre, puisque les définitions nominales sont arbitraires, non-seulement elles ne supposent pas l'existence de leurs objets, elles n'en supposent même pas la possibilité, et peuvent s'appliquer aussi bien aux termes qui signifient une chose contradictoire, comme une chimère, qu'à ceux qui désignent un être véritable. Un des caractères de la définition réelle est, au contraire, d'envelopper la possibilité de son sujet ; car il ne saurait être défini s'il n'a une essence propre, laquelle ne peut être connue par l'entendement, qu'autant qu'elle n'implique aucune contradiction. Que si le principe de la possibilité nous échappe, si nous ne connaissons de la chose que les accidents ou quelques effets, comme le bruit ou la lumière qui accompagne la foudre, la définition se réduit à indiquer certaines propriétés qui conviennent au sujet ; elle facilite l'application du terme qui le désigne ; mais c'est tout ; elle est réelle en apparence, et au fond purement nominale.

On a quelquefois demandé si la définition de choses ne rentrerait pas dans la définition de mots, ou réciproquement. Pour qui saisit bien le caractère de l'une et de l'autre, il est manifeste qu'une semblable réduction n'est pas fondée, à moins qu'on ne veuille ne tenir nul compte du langage, ou bien ne voir dans la pensée qu'un système frivole de signes arbitraires. Il est vrai de dire cependant que les définitions réelles peuvent aussi, à certains égards, être regardées comme nominales, dans les cas où celui qui les considère ignorait à la fois le nom et la nature de la chose définie. Par exemple, quand un terme nouveau est appliqué à un objet nouveau, comme une nouvelle substance, une espèce animale inconnue, un phénomène inaperçu, on ne saurait évidemment définir la nature de cette substance, de cette espèce, de ce phénomène, sans déterminer par là même la signification du mot arbitrairement choisi pour les désigner.

Voyons maintenant comment procède l'esprit dans les définitions.

Soit l'homme à définir.

La nature humaine comprend plusieurs éléments essentiels, comme l'être, l'organisation, le sentiment, la pensée. Mais chacun de ces éléments pris à part la dépasse, c'est-à-dire se retrouve dans des choses différentes de l'humanité. L'être se retrouve dans tout ce qui existe ; l'organisation dans les plantes ; le sentiment dans les animaux ; la pensée en Dieu. Je n'aurai donc pas défini l'homme, en lui attribuant ou la pensée, ou le sentiment, ou la vie organique, ou simplement l'existence. Cette attribution incomplète ne suffira pas pour donner une idée de ce qu'il est, et même elle exposera à le confondre avec ce dont il diffère.

Si je veux le caractériser pleinement, je dois chercher une formule qui non-seulement convienne à sa nature, mais qui n'exprime qu'elle,

qui y soit tellement propre qu'elle ne puisse s'appliquer à aucune autre espèce que l'humanité.

Or, il est facile de voir que cette formule adéquate ne peut être que l'expression synthétique de tous les attributs humains qui se déterminent l'un l'autre en se combinant, et qui tous réunis donnent la représentation exacte de notre nature commune.

Le sentiment, la vie organique et la raison doivent donc également figurer dans la définition de l'homme. Il est un être organisé, sensible et raisonnable.

Mais la forme de cette définition peut aisément être simplifiée. Tous les objets de la pensée forment une série dont chaque terme est compris dans ceux qui le précèdent, et comprend à son tour ceux qui le suivent. L'individu est dans l'espèce, l'espèce dans le genre, le genre inférieur dans un genre plus élevé, tous les individus, toutes les espèces et tous les genres dans la catégorie suprême de l'être. Les attributs passent ainsi de classe en classe, en s'augmentant de l'une à l'autre, et il suit de là qu'on peut réunir sous une appellation générique tous ceux que l'objet à définir emprunte à la classe immédiatement supérieure.

La vie organique et le sentiment appartiennent au genre des êtres animés, dont l'homme fait partie; à l'énonciation successive de ces deux propriétés, je puis donc substituer le nom du genre qui les résume, et dire : l'homme est un animal, en ajoutant qu'il est doué de raison, pour achever de déterminer sa nature.

Les attributs généraux de l'humanité sont les seuls éléments qui entrent dans cette définition; mais on peut aussi définir les choses, et on les définit même d'une manière plus instructive et plus profonde, en indiquant quelle en est l'origine ou quel en est le but. Les géomètres avaient le droit de définir la sphère un solide dont la surface a tous ses points à une égale distance d'un point intérieur appelé centre; ils ont préféré dire qu'elle est un solide engendré par la révolution d'un demi-cercle autour de son diamètre. Quand j'énonce que la quadrature est la formation d'un carré équivalent à une figure, je suis moins complet que si j'ajoute par une moyenne proportionnelle. Serait-ce d éfinir une montre que d'en exposer le mécanisme et d'en taire l'usage?

Mais, quels que soient l'objet et le mode de la définition, on doit remarquer qu'il faut toujours aboutir à un genre qui la comprend et à une différence qui la caractérise. Dans les deux définitions de la sphère, elle est rangée dans la catégorie des solides, et déterminée par l'addition d'une idée particulière. Les usages d'une montre servent de même à la reconnaître entre toutes les autres machines avec lesquelles on la classe.

Voilà le fondement du principe posé par Aristote, et avoué par la plupart des logiciens, que toute définition se fait par le genre et la différence, ou autrement, consiste à placer un objet dans une classe déterminée, et à indiquer les caractères qui le distinguent de tous les objets de la même classe.

Et, comme chaque genre a plus ou moins de compréhension, il n'est pas indifférent de choisir un genre ou un autre. Il faut s'arrêter à celui qui renferme immédiatement le sujet. Ce n'est pas la même chose de dire : l'homme est un être, ou l'homme est un animal doué de raison; car, dans le premier cas, je n'indique pas qu'il est autre chose qu'une

pure intelligence, et je montre dans le second qu'il est un corps uni à un esprit.

Les logiciens ajoutent que la définition doit convenir à tout le défini et au seul défini, *toti definito et soli definito;* en moins de mots, être propre et universelle, ce qui découle également de tout ce qui précède.

Ils veulent enfin qu'elle soit réciproque, par où ils entendent que le sujet et l'attribut doivent pouvoir être pris indifféremment l'un pour l'autre. Ce dernier caractère est ce qui distingue la définition des propositions pures et simples dont les formes ne sont pas convertibles. L'or est jaune; voilà une proposition : car l'idée de couleur jaune n'est pas adéquate à l'idée d'or, puisqu'il y a d'autres choses que l'or qui sont jaunes, et que l'or, de son côté, n'a pas cette unique propriété. Une étoile est un astre qui brille de sa propre lumière; voilà une définition, parce que le sujet et l'attribut sont deux idées égales, ou, pour mieux dire, une seule idée exprimée de deux manières différentes : par un seul mot dans le premier membre, et par un assemblage de mots dans le second.

Est-il nécessaire de faire observer que la définition doit joindre la clarté à l'exactitude, qui autrement serait obtenue en pure perte? « Une définition obscure, dit Aristote, ressemble à ces tableaux de mauvais peintres, qui sont inintelligibles à moins d'une inscription pour en expliquer le sujet. » Il est donc essentiel, lorsqu'on définit, d'éviter les métaphores, qui voilent trop souvent les pensées et peuvent donner lieu à de graves méprises. On doit, au contraire, rechercher la précision, qui produit la netteté et qui fait que la parole n'est, pour ainsi dire, que l'idée devenue sensible dans le discours.

Si nous avons bien fait comprendre le procédé de l'esprit dans la définition, on voit que ce procédé consiste à développer la série des éléments que renferme une idée. Etant donné un objet dont la notion est indéterminée, analyser cette notion pour l'éclaircir : voilà en deux mots toute la définition.

Une conséquence à tirer de là, c'est que tous les objets ne peuvent être définis, mais uniquement ceux dont la nature est complexe. Je puis définir l'homme; pourquoi? Parce que l'homme est un sujet composé, qui se prête, par conséquent, à l'analyse; mais je ne puis pas définir l'être, dont la simplicité s'y refuse. Aristote avait entrevu cette vérité, que Pascal et Arnauld ont mise dans tout son jour. Il ne fallait donc pas en rapporter la découverte à Locke, comme on l'a souvent fait.

Par une raison différente, les individus tels que Socrate, Pierre, Paul, échappent aussi à la définition; car ils ont la même essence, et ils ne se distinguent les uns des autres que par le nombre et d'autres accidents qui ne sont pas susceptibles d'être formulés avec rigueur. Tout ce que je puis faire est d'indiquer les caractères qui servent à les reconnaître, comme la pénétration, la douceur, la fermeté, les traits du visage, l'attitude du corps, etc.

Une autre conséquence de la nature de la définition, c'est que l'analyse du sujet pouvant être fautive, soit qu'on ait omis des attributs essentiels, ou qu'on ait tenu compte d'éléments inutiles, elle est elle-même dans beaucoup de cas hypothétique et infidèle. A quoi se réduisent les définitions du sec, de l'humide et de tant d'autres phénomènes naturels,

si péniblement élaborées par Aristote? Qui peut dire où iront celles qu'on donne maintenant de l'eau et de l'air, lorsque la chimie aura fait de nouveaux progrès? Pour démontrer une définition, il faudrait établir l'exactitude de la division qui y sert de base, et le plus souvent on ne le peut pas.

Les conceptions rationnelles n'ont ici aucun avantage sur les données expérimentales, et il est également ou même plus délicat de les déterminer avec une entière certitude. On dispute encore sur la nature du temps, de l'espace, du bien et du beau. La vraie définition de la substance avait échappé aux cartésiens, et n'a été donnée que par Leibnitz. N'est-il pas arrivé à toute une secte de philosophes de méconnaître les attributs essentiels de l'âme, au point de la confondre avec la matière? Les définitions se ressentent du défaut de nos méthodes et, en général, elles partagent toutes les vicissitudes de la connaissance humaine; imparfaites dans l'origine, elles se rectifient à mesure que l'esprit avance.

Il n'y a qu'une science, la géométrie, où elles aient une évidence immédiate, qui a fait décerner aux mathématiques le nom de sciences exactes par excellence. A quoi tient cette clarté, cette rigueur, cette absolue et irrésistible certitude d'une classe particulière de définitions? C'est, comme l'a très-bien vu Kant, que les figures, et en général les objets de la géométrie, sont des produits de la pensée, qui y met précisément ce qu'elle veut, et qui sait tout ce qu'elle y met, à peu près comme l'horloger connaît une pendule. Par exemple, décrire un cercle, c'est tracer une figure terminée par une courbe dont tous les points sont à une égale distance d'un point intérieur qu'on appelle centre: le mot de cercle résume le fait; la définition l'expose, et il ne reste au géomètre qu'à en tirer les dernières conséquences. Il en est de même pour les triangles, pyramides, ellipses, etc., que nous pouvons toujours construire en aussi grand nombre qu'il nous plaît; tout y est d'une clarté parfaite pour l'intelligence, parce qu'elle engendre elle-même le sujet à définir. Comme, au contraire, les substances, le temps, l'espace, les phénomènes nous sont donnés par la nature, et que nous ne les créons pas; nous les ignorons d'abord, et plus tard nous ne parvenons à les connaître que par un travail lent et peu sûr de la réflexion.

On n'exigera pas que nous rappellions les innombrables ouvrages où la théorie de la définition est exposée; il nous suffira d'indiquer, parmi les anciens: Aristote, *Derniers Analytiques*, liv. II; *Topiques*, liv. VI; et parmi les modernes: Pascal, *Réflexions sur la Géométrie*. — *Logique de Port-Royal*, 1re partie, c. 12, 13 et 14; 2e partie, c. 16. — Locke, *Essais sur l'Entend. hum.*, liv. III, c. 3 et 4. — Leibnitz, *Nouv. Essais sur l'Entend. hum.*, liv. III, c. 3 et 4. — Kant, *Logique*, trad. par J. Tissot, Paris, 1840, § 99 et suiv. — Laromiguière, *Leçons de Philosophie*, 1re partie, leç. 12 et 13. C. J.

DEGÉRANDO (Marie-Joseph), né à Lyon le 29 février 1772, fut élevé chez les oratoriens de cette ville. En 1793, lors du siége de Lyon par les armées républicaines, il prit les armes pour la défense de sa cité natale, fut fait prisonnier et n'échappa à la mort que par miracle. Contraint, pour sauver sa vie, de chercher un asile à l'étranger, il se réfugia d'abord en Suisse, et de là dans le royaume de Naples. En 1796,

après un exil qui avait duré environ trois années, l'établissement du Directoire permit à M. Degérando de rentrer en France. Il passa quelques mois à Lyon; mais bientôt, cédant aux instances de Camille Jordan, son parent et son ancien condisciple, qui le pressait de le suivre à Paris, il vint s'établir dans cette ville. Au 18 fructidor, il fut assez heureux pour sauver la liberté de son courageux ami, qu'il déroba aux recherches de la police et accompagna dans sa fuite en Allemagne. Agé alors de vingt-cinq ans, et resté sans emploi, malgré sa capacité et son expérience précoces, il résolut d'embrasser la carrière des armes qu'entouraient de prestige les brillantes victoires de l'armée d'Italie, et s'engagea comme chasseur au sixième régiment de cavalerie. Vers le même temps, la Classe des Sciences morales et politiques mettait au concours cette curieuse question, empruntée à la philosophie de Condillac : « Quelle est l'influence des signes sur la faculté de penser? » M. Degérando concourut, obtint le prix, et en reçut la nouvelle peu de temps après la bataille de Zurich, à laquelle il avait pris part. Ce premier triomphe, qui fut suivi de succès non moins brillants dans d'autres luttes académiques, fixa l'attention du gouvernement sur M. Degérando, devant lequel s'ouvrit une carrière plus conforme à sa vocation que l'état militaire. Attaché, en 1799, au ministère de l'intérieur par Lucien Bonaparte; élevé, en 1804, au poste de secrétaire général par M. de Champagny; en 1805, il accompagne Napoléon dans son voyage en Italie; il est nommé maître des requêtes en 1808; fait ensuite partie de la junte administrative de Toscane et de la consulte établie près les Etats romains; reçoit, en 1811, le titre de conseiller d'Etat, et, en 1812, est appelé à l'intendance de la Catalogne. Lors de la chute de l'empire, M. Degérando conserva la position élevée qu'il devait moins encore aux circonstances qu'à son noble caractère et à ses talents éprouvés; mais ayant été envoyé, pendant les Cent-Jours, en qualité de commissaire extraordinaire dans le département de la Moselle pour y organiser la défense du territoire national, il fut mis à l'écart durant les premiers mois de la seconde restauration. Rentré peu de temps après au conseil d'Etat, il joignit sa voix à celles de MM. Allent, Bérenger, Cormenin, etc., pour défendre avec une sage fermeté le maintien des ventes nationales et le respect des droits acquis pendant la révolution et l'empire. En 1819, il ouvrit, à la Faculté de droit de Paris, un cours de droit public et administratif que les ombrageuses défiances du pouvoir suspendirent en 1822, mais qu'il reprit en 1828, sous le ministère réparateur de M. de Martignac. Animé du noble désir d'être utile à ses semblables, il consacrait les loisirs que lui laissaient les affaires et le culte assidu des lettres à la propagation des découvertes utiles et à des œuvres de bienfaisance. Le gouvernement de Juillet reconnut les longs services de M. Degérando en l'élevant, en 1837, à la pairie; il faisait depuis longtemps partie de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, et de celle des Sciences morales et politiques. Il est mort le 9 novembre 1842, à l'âge de soixante-dix ans.

Ce n'est pas ici le lieu de considérer dans M. Degérando l'administrateur sage et intègre, dont le court passage a laissé les plus honorables souvenirs en Italie et en Catalogne; ni le publiciste consommé qui a si longtemps éclairé le conseil d'Etat de ses lumières, et dont l'enseigne-

ment a fondé en France la théorie du droit administratif; ni même l'homme de bien, membre dévoué de plusieurs sociétés charitables et auteur d'utiles ouvrages consacrés à la bienfaisance; parmi tant de titres divers que M. Degérando s'est acquis à la reconnaissance des amis de leur pays, nous n'avons à apprécier que ses travaux en philosophie.

Vers l'époque où commence la carrière philosophique de M. Degérando, la doctrine de Condillac était en possession d'une autorité exclusive et absolue. Les rares adversaires qu'elle conservait gardaient un silence prudent, et ses nombreux admirateurs n'hésitaient pas à la présenter avec plus d'enthousiasme que de réflexion, comme le dernier mot de la raison humaine sur les problèmes qui l'intéressent le plus. Cédant au préjugé universel, M. Degérando suivit d'abord la pente où les meilleurs esprits étaient alors engagés. Son premier ouvrage, travail ingénieux sur les signes et l'art de penser, considérés dans leurs rapports mutuels (4 vol. in-8°, Paris, 1800), reproduit en général la méthode et les théories du maître. Le point de départ de l'auteur est ce principe, universellement accepté, dit-il, par les philosophes de nos jours, que l'origine de toutes les connaissances humaines est dans la sensation, ou, ce qui revient au même, dans l'impression des objets extérieurs sur nos organes. Réduit aux seules facultés que la sensation enveloppe, la perception, l'attention, le jugement, l'imagination, la réminiscence et la mémoire, l'homme ne pourrait acquérir le petit nombre des idées indispensables à son existence : la limite de ses besoins marquerait celle de son savoir. Mais à la lumière de l'analogie, il découvre chez son semblable des facultés pareilles aux siennes, se rapproche de lui, cherche à s'en faire comprendre, imagine le langage, le perfectionne et, par le moyen de ce merveilleux instrument, modifie ses premières connaissances, en acquiert de nouvelles et recule à l'infini le domaine de sa raison. Le langage est la condition des idées complexes et abstraites, ainsi que du raisonnement qui consiste à substituer à un signe, dont la valeur ne pourrait être saisie immédiatement par l'esprit, d'autres signes dont les idées sont plus voisines de nous. Il suit de là que la plupart des jugements dont un raisonnement se compose, n'ont pour objet que d'apprécier la valeur de nos signes; ils sont vrais ou faux, selon que cette appréciation l'est elle-même, et le langage se trouve être à la fois la source principale de nos connaissances et de nos illusions.

Il faut toutefois le reconnaître, malgré les liens étroits qui le rattachent à l'école de Condillac, M. Degérando n'accepte les doctrines de cette école que sous bénéfice d'inventaire et avec une réserve intelligente. C'est ainsi qu'il n'adopte pas sans restriction la célèbre maxime qu'une science bien étudiée n'est qu'une langue bien faite, et que les contestations et les erreurs ne sont dues qu'à l'imperfection de nos signes. Il croit peu, ou, pour parler plus exactement, il ne croit pas à la possibilité d'une langue philosophique exempte de défauts, et, au lieu de déclamer inutilement contre les vices des idiomes vulgaires, il pense que les philosophes devraient plutôt s'occuper d'en faire valoir les avantages. Il ne se montre guère plus favorable au projet d'appliquer à la métaphysique les procédés de l'algèbre en réduisant le raisonnement

au calcul ; il déclare même, en propres termes, qu'une pareille tentative n'est qu'une chimère. Enfin M. Degérando réhabilite le syllogisme comme la forme primitive et essentielle de la pensée; il rend hommage à la rigoureuse exactitude de la logique des écoles, et il s'incline devant Aristote comme devant le penseur le plus profond, le génie le plus éminemment didactique qui se soit montré sur l'horizon de la philosophie.

Ces jugements, d'une impartialité si rare en France, il y a un demi-siècle, annonçaient chez M. Degérando une rectitude et une libéralité de vues qu'on retrouve, encore qu'étouffée par des préjugés d'école, dans son mémoire *de la Génération des connaissances humaines*, publié en 1802 (Berlin, 1 vol. in-8°). M. Degérando avait pris pour épigraphe cette phrase de Locke : « L'expérience est le principe de nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur source. » Après une revue rapide des systèmes anciens et modernes sur l'origine des idées, il s'attache à la théorie des idées innées, qu'il s'applique à combattre sous toutes ses formes. Une dernière partie de l'ouvrage, consacrée à l'analyse des facultés de l'âme, a pour objet de montrer comment l'expérience engendre toutes les connaissances humaines; il est à remarquer que M. Degérando y considère la réflexion, c'est-à-dire la conscience, à l'exclusion des sens, comme la source des idées de substance, d'unité et d'identité. Ce mémoire, que l'Académie de Berlin couronna, contient le germe d'un ouvrage bien supérieur, et qui formera dans l'avenir le principal titre de M. Degérando, nous voulons parler de son *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, dont la première édition parut en 1804 (Paris, 3 vol. in-8°).

Ce qui manque à la plupart de nos historiens, c'est l'unité, et ce défaut tient à la multitude presque infinie des faits dont l'historien doit nous dérouler le tableau. M. Degérando pensa qu'on pourrait y échapper en rattachant l'exposition des systèmes philosophiques à l'analyse d'une question tellement liée à toutes les autres, qu'elle eût déterminé constamment et d'une manière infaillible, le caractère dominant et les destinées des systèmes; et comme il n'y a pas en philosophie de problème plus important que la question de l'origine et du fondement des connaissances humaines, il s'arrêta à ce point de vue pour tracer l'histoire des écoles anciennes et modernes. Son ouvrage se divisait en deux parties : la première toute narrative, où il se bornait à exposer les doctrines; la seconde où il en appréciait les caractères et la valeur; celle-ci ne comprenait pas moins de quatorze chapitres et formait la moitié de l'ouvrage entier. Certes, ni la méthode ni le plan de M. Degérando ne sont irréprochables; sa méthode est arbitraire; elle dérange, comme l'a très-bien fait remarquer M. Cousin, la proportion et l'ordonnance naturelles des systèmes, pour y substituer une ordonnance factice qui présente les idées, non sous le point de vue de l'auteur, mais sous celui de l'historien ; son plan est impraticable, car on ne peut séparer d'une manière absolue l'exposition et la critique d'un système, et, de plus, il entraîne à des répétitions fâcheuses. Mais ces réserves une fois faites, nous devons reconnaître l'importance et la nouveauté du service que l'œuvre de M. Degérando rendait à la philosophie. L'*Histoire com-*

parée des systèmes a ramené les esprits au culte des grands noms, si négligé par l'école de Condillac, et maintenant encore, malgré le progrès des études historiques, elle offre une lecture pleine d'intérêt. Par la vérité des détails et par l'étendue des aperçus, elle est incomparablement supérieure à tous les essais du même genre qui avaient jusque-là paru en France, entre autres à l'abrégé insuffisant et fautif de Deslandes. L'érudition en est exacte; les cadres sont à peu près complets, et, ce qui vaut mieux, elle respire au plus haut point l'amour de la science, le sentiment de la dignité de l'homme et une généreuse confiance dans l'avenir. Les préférences de l'auteur pour la méthode expérimentale sont visibles; mais il tempère par le désir d'être impartial, tout ce qu'il y a d'exclusif et d'étroit dans son point de vue. S'il ne rend pas entièrement justice à la profondeur de Kant, il discute librement et n'accepte pas toujours les conclusions de l'idéologie. Il est même assez curieux de suivre dans l'*Histoire comparée* le progrès des opinions de M. Degérando, qui, après s'être séparé de Condillac sur des questions de détail, finit par répudier son principe, contester la rigueur de ses analyses et de son langage, et distinguer l'activité de l'âme de la sensibilité. M. Degérando juge Locke beaucoup plus près de la vérité que Condillac; cependant il ne le croit pas à l'abri de toute erreur sur des points d'une haute importance. Il blâme, par exemple, sa théorie du jugement, et rejette ce dangereux paradoxe, que nous n'avons aucune idée de la substance, ou que cette idée ne consiste que dans la réunion des qualités. « Car, dit-il (t. III, p. 209), si nous n'avions aucune idée de la substance, nous ne pourrions avoir celle de la qualité, qui est sa corrélative; et la réunion de plusieurs qualités ne forme point encore une substance, mais seulement une qualité complexe. » M. Degérando, disciple infidèle de ses maîtres, voyait ainsi chaque jour s'étendre l'intervalle qui le séparait de leurs doctrines, et semblait vaguement pressentir la réforme heureuse qui s'est accomplie dans les années suivantes. Le commerce assidu des grands monuments de l'histoire, en aggrandissant ses vues, l'avait de plus en plus détaché des influences d'école et de parti.

Pendant la durée du régime impérial et les commencements de la Restauration, M. Degérando, bien qu'absorbé par les affaires, trouva le temps de refondre la première édition de son *Histoire*, dont une seconde édition parut en 1823 (Paris, 4 vol. in-8°). Cette édition ne diffère en rien de la première sous le rapport du plan et de la méthode; mais elle s'est enrichie de développements et d'additions si considérables, qu'elle peut passer pour un ouvrage entièrement nouveau. Il est vivement à regretter que l'auteur n'y ait pas mis la dernière main. Les volumes parus s'arrêtent, comme on sait, au renouvellement des lettres et de la philosophie au XVe siècle.

Parvenu au seuil de la vieillesse, M. Degérando mit au jour son beau livre *du Perfectionnement moral et de l'éducation de soi-même*, que l'Académie française couronna en 1825. L'idée fondamentale de cet ouvrage, où la spéculation se mêle à la pratique, la théorie aux préceptes en proportion à peu près égale, c'est que la vie de l'homme n'est en réalité qu'une grande éducation dont le perfectionnement est le but. Cinq mobiles principaux sollicitent la volonté humaine; ce sont les sen-

sations, les affections, la pensée, le devoir, la religion. Le perfectionnement consiste à poursuivre avec ordre et par le développement harmonieux de toutes nos facultés, les fins que ces mobiles nous révèlent. Il suppose donc deux conditions : l'une, l'amour du bien, ce mouvement éclairé, libre, généreux de l'âme, qui se porte avec un dévouement aussi entier que sincère vers tout ce qui est excellent; l'autre, l'empire de soi par lequel l'homme excite, modère, dirige, réprime les affections et ses pensées et commande à sa volonté elle-même. Les fruits de l'amour du bien, sont la justice, la bonté, la droiture d'intention; ceux de l'empire de soi, la modération, la force d'âme, l'indépendance, la bonne direction de l'activité; un juste accord de ces deux puissances produit la grandeur d'âme, la dignité du caractère, la paix intérieure. Aimer le bien et le maîtriser, voilà donc le terme où doivent tendre tous nos efforts. Pour l'atteindre, il faut cultiver en nous la sensibilité, vivre dans la méditation et le silence, apprendre à nous connaître, veiller sur nous-mêmes, tourner à profit toutes les circonstances et jusqu'à nos fautes. Cette analyse décolorée permet de saisir l'ensemble de la doctrine; mais elle ne donne qu'une idée fort insuffisante du livre. Ecrit avec chaleur et conviction, plein de vues élevées, de sages conseils et de nobles espérances, le *Perfectionnement moral* est au nombre des ouvrages qu'il faut avoir lus pour en apprécier toute la valeur.

En résumé, M. Degérando était doué d'un esprit laborieux et souple, qui s'appliquait avec une merveilleuse aisance à une grande variété d'objets. Peut-être avait-il moins de profondeur que d'étendue et surtout que de facilité. Il entrevoyait un horizon assez large, mais dont il ne démêlait bien clairement, ni les contours, ni les divers aspects. Mais, à défaut d'une doctrine originale, il a laissé d'estimables travaux, développement heureux de la théorie de Locke et de Condillac sur les rapports des signes et de la pensée. Par son *Histoire comparée des systèmes*, il a préparé de nouveaux matériaux et ouvert une nouvelle voie à l'activité des esprits. Enfin, malgré le caractère un peu indécis de sa doctrine métaphysique, il n'a jamais varié sur les grandes vérités de la religion et de la morale, et à l'enthousiasme avec lequel il les expose, on voit qu'elles avaient passé de son esprit dans son cœur et dans sa vie. Consacré également par la vertu et par la science, son nom demeurera dans l'avenir, sinon comme un des plus glorieux, du moins comme un des plus justement vénérés de la philosophie contemporaine.

Outre les ouvrages mentionnées dans le cours de cet article, M. Degérando en a laissé un grand nombre d'autres, parmi lesquels nous indiquerons les suivants : *Considérations sur diverses méthodes d'observation des peuples sauvages*, in-8°, Paris, 1801; — *Eloge de Dumarsais, discours qui a remporté le prix proposé par la seconde classe de l'Institut national*, in-8°, ib., 1805; — *Le Visiteur du pauvre*, in-8°, ib., 1820; 3e édition, ib., 1826; — *Institutes du droit administratif*, 4 vol. in-8°, ib., 1830; — *Cours normal des instituteurs primaires, ou Directions relatives à l'éducation physique, morale et intellectuelle dans les écoles primaires*, in-8°, ib., 1832; — *De l'Education des sourds-muets*, 2 vol. in-8°, ib., 1832; — *De la Bienfaisance publique*, 4 vol. in-8°, ib., 1838. M. Cousin a consacré à l'examen de l'*Histoire comparée des systèmes* un article de ses *Fragments philosophiques*. C. J.

DÉISME [de *Deus,* Dieu]. Il n'existe point dans la langue philosophique de terme plus vague, plus mal défini que celui-là et dont on ait abusé davantage. Si l'on ne consulte que l'étymologie, le déisme est la croyance en Dieu, ou le contraire de l'athéisme. Alors le déisme n'est plus un système, il est le fond même de la raison et de la nature de l'homme, il est la croyance du genre humain. Mais ce n'est pas ainsi qu'on l'entend ordinairement, et peu s'en faut que, dans le langage et dans l'esprit de certains hommes, déisme et athéisme ne soient devenus synonymes. Le nom de déiste, inconnu de l'antiquité et du moyen âge, a été pris d'abord dans une acception purement théologique : on le donnait aux sociniens ou nouveaux ariens qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Plus tard on l'a étendu à tous ceux qui, n'admettant que les principes de la religion naturelle, c'est-à-dire l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la règle du devoir, rejettent les dogmes révélés et le principe même de l'autorité en matière religieuse. Mais ce dernier sens est loin d'être adopté généralement. Ainsi Clarke, dans son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* (t. II, c. 2), distingue quatre classes de déistes : les uns ne reconnaissent qu'un Dieu sans providence, indifférent aux actions des hommes et aux événements de ce monde, un moteur intelligent qui, après avoir tiré l'univers du chaos, l'abandonne à lui-même et aux lois générales dont il a été pourvu ; les autres s'élèvent jusqu'à l'idée d'une providence, dans ce sens que Dieu, après avoir produit le monde, le gouverne par sa sagesse et continue à donner l'impulsion à tous les phénomènes de la nature ; mais en même temps ils détruisent toutes les bases de la morale et de la croyance à une vie future, en soutenant que les lois établies par les hommes sont l'unique source de nos idées d'obligation et de mérite et la seule règle d'après laquelle nos actions sont jugées bonnes ou mauvaises. Les déistes, qui composent la troisième classe, tout en admettant l'idée du devoir et de la divine providence, refusent de croire aux châtiments et aux récompenses d'une autre vie. Enfin, dans la quatrième classe sont compris ceux qui acceptent toutes les vérités de la religion naturelle, y compris le dogme de la vie future, et ne rejettent que le principe de l'autorité et de la révélation. Kant, non moins arbitraire, mais dont la définition a cependant trouvé plus de crédit que celle de Clarke, établit une différence entre le déisme et le théisme : le théiste, selon lui, reconnaît un Dieu libre et intelligent, auteur et providence du monde ; tandis que le déiste, dans l'idée qu'il se fait du premier principe des choses, ne va pas au delà d'une force infinie, inhérente à la matière et cause aveugle de tous les phénomènes de la nature (*Critique de la Raison pure,* p. 659). Le déisme, dans ce sens, ne serait plus qu'une forme du matérialisme et se confondrait avec la doctrine de certains physiciens de l'antiquité ; par exemple celle de Strabon de Lampsaque (*Voyez* ce nom). On comprend après cela que nous soyons embarrassés de faire l'histoire et la critique du déisme, puisque ce mot, sur la signification duquel on n'a jamais été d'accord, ne s'applique pas à un système en particulier, mais à plusieurs systèmes essentiellement distincts et dont chacun a sa place dans ce recueil. Quant à l'opinion qui rejette les dogmes révélés, ce n'est pas ici, où tout est donné à la spéculation philosophique, qu'elle peut être examinée. L'autorité de la révélation ne se prouve pas par des

raisonnements, mais par des témoignages et par des faits; et tous ceux qui ont pris une autre route, tous ceux, depuis Origène jusqu'à certains écrivains de notre temps, qui ont essayé de justifier par la raison ce qui, par sa nature même, doit être regardé comme au-dessus d'elle, ont également compromis les intérêts de la foi et ceux de la science. Nous dirons seulement, parce que nous pouvons le dire sans franchir les limites de l'observation philosophique, que c'est étrangement méconnaître la nature humaine que de supposer inutile l'intervention de l'autorité, et, par conséquent, de la foi, dans les croyances sur lesquelles se fondent la société et l'ordre moral. Qui oserait prétendre que les âmes puissent se passer de gouvernement et de règle dans un ordre d'idées où la sécurité est si nécessaire, où l'erreur et le doute ont de si déplorables conséquences?

DELAFORGE ou **DE LA FORGE** (Louis). Docteur en médecine à Saumur, il fut l'ami de Descartes et fut considéré comme un des plus habiles cartésiens de son temps pour la physique. Son principal ouvrage, écrit d'abord en français, et ensuite traduit en latin, a pour titre : *Traité de l'âme humaine, de ses facultés, de ses fonctions et de son union avec les corps, d'après les principes de Descartes*, in-4°, Paris, 1664. L'historien de la vie de Descartes, Baillet, porte ce jugement sur l'ouvrage de Louis Delaforge : « M. Delaforge a réuni dans cet ouvrage tout ce que M. Descartes avait dit de plus beau et de meilleur en plusieurs endroits de ses écrits; il est même allé plus loin, il a expliqué en détail plusieurs choses que M. Descartes n'a touchées qu'en passant. » C'est dans la question des rapports de l'âme et du corps qu'il nous semble être allé plus loin que Descartes et avoir ajouté un nouveau développement à sa doctrine. Descartes, pour expliquer ces rapports et cette association de l'âme avec le corps, en avait appelé à l'assistance divine; mais il n'avait pas entrepris de déterminer en quoi consiste cette assistance divine. Delaforge reprend cette question et s'efforce de lui donner une solution plus précise, en conformité avec les grands principes de la métaphysique cartésienne. Il y a, selon lui, deux causes de l'association qui existe entre l'âme et le corps : d'abord une cause générale qui est la volonté divine; ensuite une cause particulière qui est la volonté humaine; c'est Dieu qui est la cause générale de l'alliance de l'âme avec le corps. Car il n'y a rien dans le corps qui puisse être la cause de cette union, de cette alliance. C'est donc Dieu qu'il faut considérer comme la cause de cette association qu'on trouve chez les hommes entre certaines idées et certains mouvements corporels. Cette association constante des mouvements du corps avec les sentiments et les idées de l'esprit a été établie par Dieu dès le jour où, pour la première fois, tel mouvement a eu lieu dans le corps ou telle pensée dans l'esprit. Mais, à côté de cette cause générale et prochaine de l'alliance de l'âme et du corps, il faut reconnaître l'existence d'une autre cause particulière de cette dépendance mutuelle de l'âme et du corps; cette cause particulière est la volonté de l'âme. Car, selon Delaforge, Dieu n'est la cause efficiente et prochaine que de ces rapports de l'âme et du corps qui ne dépendent pas de l'âme, et tous les mouvements corporels qui sont le résultat d'actes volontaires de

l'esprit ont pour cause directe et efficiente la volonté humaine. Ainsi, toutes les actions réciproques, tous les rapports de l'âme et du corps, ne dépendent pas directement de Dieu, mais seulement cette classe de rapports sur lesquels l'âme n'a aucun pouvoir et qui s'opèrent sans elle, et même malgré elle. Quant aux mouvements volontaires, il ne faut pas leur rechercher d'autre cause que la volonté elle-même. Mais si Louis Delaforge ne rapporte pas à Dieu toutes les actions réciproques de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme, il lui rapporte déjà directement toute une grande classe de ces actions. Il se trouve ainsi placé, de même que Clauberg, sur la voie qui conduit à Malebranche, et sa théorie de l'union de l'âme et du corps fait déjà pressentir la théorie des causes occasionnelles. A ce titre, l'ouvrage de Louis Delaforge se recommande à l'intérêt de celui qui veut suivre attentivement les développements des principes posés par Descartes. L'ouvrage de Delaforge a été traduit en latin par Flayder sous ce titre : *Tractatus de mente humana ejusque facultatibus et functionibus*, in-4°, Paris, 1666.

DÉMÉTRIUS, philosophe cynique, ami de Thraséas Pétus et de Sénèque, qui en parle fréquemment et avec la plus haute estime dans plusieurs de ses ouvrages, vivait à Rome au temps de Néron et de Vespasien, et paraît y avoir joui d'une très-grande considération, inspirée par l'austérité de ses mœurs et la noblesse de ses principes. Ainsi que la plupart des philosophes de son école, surtout à cette époque de décadence, il professait un profond mépris pour les connaissances purement spéculatives, et tout son enseignement se bornait à quelques préceptes de morale dont sa vie ne s'écartait pas un instant. La nature, disait-il, a marqué du cachet de l'évidence et rendu accessible à tous les esprits le petit nombre de vérités que nous avons besoin de savoir pour bien vivre et être heureux. Nos véritables biens doivent être cherchés en nous-mêmes, dans la liberté et dans la force de notre âme ; les objets extérieurs ne doivent exciter ni nos craintes ni nos espérances ; la mort n'est pas un mal, mais une délivrance ; nous avons peu de chose à redouter de la part de nos semblables, et rien de la part des dieux ; nous devons toujours nous conduire comme si le monde entier avait les yeux fixés sur nous ; enfin, les hommes, étant destinés par la nature à vivre en société, doivent regarder la terre comme leur commune patrie : telles sont à peu près ces vérités évidentes par elles-mêmes dans lesquelles, au dire de Sénèque (*Ep.* 62 et 67 ; *de Provid.*, c. 3 et 5; *de Vita beata*, c. 18; *de Benef.*, lib. VII, c. 1 et 8) Démétrius faisait consister la morale et la philosophie tout entière. — Il a existé plusieurs autres philosophes du nom de Démétrius, mais tellement obscurs, qu'ils ne méritent pas d'être mentionnés. Nous ne parlerons pas davantage du fameux Démétrius de Phalère, bien qu'en sa qualité de disciple de Théophraste, il soit ordinairement compris dans l'école péripatéticienne, et que nous possédions sous son nom un traité sur la même matière et portant le même titre que l'*Herméneia* ou *Traité de la proposition d'Aristote*. La philosophie n'a rien de commun avec les actions et les événements qui l'ont rendu célèbre.

DÉMIURGE [de δημιουργὸς, ouvrier, artisan, architecte]. Platon, et avant lui Socrate, sont les premiers qui, par une métaphore très-facile à

comprendre, ont transporté dans la métaphysique cette expression de la langue usuelle. S'étant élevés à l'idée d'une cause première, intelligente et libre, et ne concevant pas qu'une telle cause ait pu développer sa puissance sans le secours de la matière, ils ont représenté Dieu comme l'architecte ou l'artisan du monde. Tel est le rôle que l'intelligence ou le νοῦς remplit dans la Genèse du Timée. Mais Platon n'a certainement pas prétendu établir une différence entre cette intelligence suprême, cause ordonnatrice et providence du monde, et ce qu'il appelle ailleurs l'Unité ou le Bien. Plus tard, dans l'école d'Alexandrie, où la langue et la dialectique platoniciennes ont été mises au service d'un système nouveau, on ne s'est pas contenté de concevoir l'intelligence et le bien comme deux choses distinctes, quoique réunies dans la même substance, comme deux hypostases, dont la seconde est supérieure à la première; on a encore voulu faire du Démiurge une troisième hypostase tout à fait distincte des deux autres, et non moins éloignée de la seconde que la seconde de la première. Tel est le sentiment de Plotin, qui confond le Démiurge avec l'âme du monde, moteur universel et intelligent, mais inférieur à l'intelligence elle-même; car il ne convient pas à ce dernier principe de sortir, par le mouvement et par l'action, du caractère immuable qui lui est propre. Proclus a de nouveau élevé le Démiurge au rang de l'intelligence, mais sans le confondre entièrement avec elle, et en confondant encore moins l'intelligence elle-même avec l'Unité ou le Bien. Pour lui, le Démiurge est le troisième degré de la trinité intellectuelle, l'intelligence devenue active et féconde, inférieure au pur intelligible. Son action se manifeste par les idées; les idées, qui sont en même temps une cause efficace, communiquent leur puissance à l'âme universelle, et celle-ci, à son tour, gouverne l'univers (*Theolog. secund. Plat.*, lib. v, c. 23). Enfin les gnostiques, mêlant à leurs idées religieuses plusieurs principes de l'école d'Alexandrie, ont conçu le Démiurge encore autrement. Les uns, par exemple Basilide et Valentin, l'ont représenté comme une émanation divine ayant une existence à part, formant un être ou plutôt une hypostase tout à fait distincte, mais éloignée du Dieu suprême par une foule d'existences intermédiaires : il sert, pour ainsi dire, de limite, de transition entre le monde supérieur ou le Plérôme, et le monde inférieur, corrompu par le contact de la matière. Les autres, comme les ophites, les caïnites, les nazaréens, en ont fait un mauvais génie dont le seul but, en créant le monde, était de lutter contre la volonté de Dieu, et de tourmenter les âmes émanées de son sein en les chargeant des liens honteux du corps (*Voyez* GNOSTICISME). Si étrange qu'elle puisse sembler d'abord, cette idée d'un principe moteur, d'un Démiurge inférieur à Dieu, a son origine dans une difficulté très-réelle de la métaphysique, celle de concilier la nature immuable de la cause infinie avec les effets variables et contingents qu'elle produit dans le monde. Mais il s'en faut que cette difficulté soit résolue par l'hypothèse inintelligible de Plotin et de Proclus, ou par les grossières fictions de l'école gnostique.

DÉMOCRITE. La vie de ce philosophe nous est beaucoup moins connue que sa doctrine; car de celle-ci, quoique le temps en ait détruit tous les monuments originaux, il nous reste encore un certain nombre

de fragments, dont l'authenticité ne peut pas être sérieusement contestée : les rares documents que l'on possède sur celle-là sont pleins de fables et de contradictions. On sait d'une manière certaine que Démocrite reçut le jour à Abdère, colonie grecque de la Thrace, qui s'était fait par son intelligence une réputation analogue à celle de la Béotie; mais on n'est pas encore parvenu à fixer l'époque de sa naissance : les uns désignent la première année de la LXXXe olympiade, c'est-à-dire l'an 460 avant J.-C., les autres l'an 470, faisant ainsi Démocrite d'une année plus âgé que Socrate; enfin d'autres s'arrêtent à l'an 494. De ces trois opinions, la dernière, recommandée par l'autorité de Diodore de Sicile, est celle qui nous paraît la plus vraisemblable et la plus facile à concilier avec la plupart des traditions qu'on a pu recueillir sur le philosophe abdéritain. Le père de Démocrite, pour lequel nous avons à choisir entre trois noms aussi incertains l'un que l'autre, possédait, à ce qu'il paraît, une très-grande fortune; on rapporte que Xerxès, retournant dans son pays après la bataille de Salamine, c'est-à-dire vers 480 avant J.-C., reçut chez lui l'hospitalité et, par reconnaissance, lui laissa des mages pour instruire son fils, encore jeune, dans les sciences de la Chaldée et de la Perse. Quoi qu'il en soit de cette tradition, c'était une opinion unanime chez les anciens, que Démocrite a puisé en Orient une grande partie des connaissances par lesquelles il s'est rendu célèbre. On dit qu'il visita l'Inde, l'Ethiopie, la Chaldée, la Perse, se faisant initier par les prêtres de ces différents pays aux sciences dont ils étaient alors les seuls dépositaires. On a du moins quelques raisons de croire qu'il passa plusieurs années en Egypte, où Pythagore l'avait précédé, et qui fut vraisemblablement l'institutrice de la Grèce pour la géométrie et les sciences mathématiques. Il est probable qu'il visita aussi la Grande-Grèce, où florissaient alors les deux écoles rivales de Pythagore et de Zénon d'Elée, l'une et l'autre parfaitement connues de Démocrite, et dont il semble avoir voulu combattre les principes par son propre système. Enfin, rien n'empêche qu'attiré par la célébrité d'Athènes, il ait assisté, comme on le prétend, sans se faire connaître, aux leçons de Socrate et d'Anaxagore. Sans parler de l'analogie qui existe entre l'hypothèse des homéoméries et celle des atomes, nous pourrions signaler plus d'un point de contact entre l'astronomie d'Anaxagore et celle du philosophe abdéritain. Quant à Leucippe, qui passa généralement pour son maître, et dont le nom est rarement séparé du sien dans la bouche des premiers historiens de la philosophie, nous ne savons ni en quel lieu ni à quelle époque de sa vie il le rencontra; nous ignorons même quelle part il faut faire à chacun d'eux dans le système qui leur est attribué en commun. Ce qui nous reste à dire de la vie de Démocrite est encore plus incertain s'il est possible, mais peut servir à nous donner une idée de son immense réputation chez les anciens, et de l'impression que sa science et son génie avaient produite sur leur imagination. On raconte qu'après avoir passé dans tous ces voyages la plus grande partie de sa vie, il revint dans sa patrie entièrement ruiné et obligé de demander un asile à un de ses frères appelé Damasus. Une loi de son pays privait des honneurs de la sépulture ceux qui avaient dissipé leur patrimoine. Démocrite, pour se soustraire aux effets de cette loi plus que sévère, aurait lu en public son principal ouvrage, connu sous le nom de Μέγας διάκοσμος,

et le peuple en aurait été charmé à ce point qu'il accorda à l'auteur, en témoignage de sa satisfaction, la somme énorme de 500 talents ou de deux millions et demi de notre monnaie, et décida que ses funérailles seraient à la charge du trésor public. Il alla même, à ce qu'on prétend, jusqu'à confier à Démocrite le gouvernement de l'Etat; mais le philosophe, après avoir accepté cet honneur, ne tarda pas à y renoncer pour reprendre sa vie et ses travaux accoutumés. Ce récit, comme tout le monde le remarquera, ne s'accorde guère avec la triste célébrité des Abdéritains ni avec une autre tradition, d'après laquelle Démocrite, passant aux yeux de ses concitoyens pour un homme frappé de démence, aurait été confié par leur pitié aux soins d'Hippocrate, appelé tout exprès de Cos pour le rendre à la raison. On ne saurait ajouter plus de foi à ce rire inextinguible avec lequel Démocrite nous est ordinairement représenté. Nous pensons, avec un historien moderne de la philosophie, que ce n'est là qu'une expression exagérée à dessein de l'insouciance et du mépris enseignés par le philosophe pour tout ce qui peut affliger ou réjouir les hommes. C'est en exprimant d'une manière analogue son amour pour la science qu'on a pu dire qu'il se priva lui-même de la vue, ou qu'il errait sans cesse au milieu des tombeaux, afin de n'être point distrait de ses méditations. Il mourut à Abdère dans un âge fort avancé, à 104 ans selon les uns, à 108 ou à 109 ans selon les autres; nous adoptons la version de Diodore de Sicile, qui le fait vivre 90 ans.

Démocrite fut un de ces rares génies qui, non contents de rassembler en eux toute la science d'une époque, y ajoutent encore les fruits de leurs propres méditations. Il peut être regardé comme l'Aristote de son temps, et l'on a le droit de supposer que ses recherches sur les animaux et sur les plantes ne furent point perdues pour le philosophe de Stagire. Malheureusement nous serons toujours condamnés sur ce point à de simples conjectures; car des nombreux ouvrages que Démocrite a composés (Diogène Laërce en compte jusqu'à soixante-douze), et dont le style, si nous en croyons Cicéron, à la fois clair et brillant de poésie, aurait pu rivaliser avec celui de Platon, il ne nous est parvenu que les titres et quelques rares lambeaux. Encore a-t-on contesté l'authenticité de ces titres, où nous voyons représentées la logique, la morale, la physique, les mathématiques, l'astronomie, la médecine, la poésie, la musique, la grammaire, et jusqu'à la stratégie, en un mot toutes les branches des connaissances humaines. Quant aux fragments qui nous restent de Démocrite, et que l'on trouve disséminés dans une multitude d'auteurs, il se rapportent presque tous à son système philosophique, que nous allons maintenant essayer de faire connaître.

Ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, le système de Leucippe et de Démocrite est entièrement l'opposé de celui qu'enseignait l'école éléatique. Les philosophes de cette école, ne concevant pas de milieu entre ce qui est d'une manière absolue et ce qui n'est pas, étaient conduits à nier tous les phénomènes, et, par conséquent, le mouvement, sans lequel ni la génération, ni la mort, ni aucun autre changement n'est possible. Or, comme le mouvement leur semblait avoir pour condition le vide, ils dirigeaient surtout leurs efforts contre cette dernière idée, la déclarant incompréhensible et absolument inconciliable avec

celle de l'être. Ils s'attaquaient de la même manière à la pluralité des êtres ou à la divisibilité, non-seulement de la matière, mais de l'être en général. Si l'être est divisible, disaient-ils, il l'est à l'infini; car il demeure toujours semblable à lui-même, et chacune de ses parties doit avoir les mêmes propriétés essentielles que le tout. Mais la divisibilité à l'infini est une idée contradictoire, elle détruit la réalité même de l'être en détruisant son unité; donc rien n'existe que l'un et l'immuable, c'est-à-dire l'absolu. Leucippe et Démocrite choisissent précisément pour bases de leur doctrine les deux idées que repousse l'école éléatique. Ils soutiennent, l'un et l'autre, 1° que le vide existe aussi bien que le plein, et le non-être aussi bien que l'être; 2° que la divisibilité de l'être, conséquence inévitable de l'existence du vide, a nécessairement des limites. Ainsi se déclare, dès le premier pas, le caractère matérialiste de cette philosophie; car évidemment la propriété qu'on donne ici à l'être en général n'appartient qu'à la matière : elle seule peut être limitée et divisée par l'espace. Chacun de ces deux principes était l'objet d'une démonstration particulière. On prouvait l'existence du vide par le mouvement et par quelques expériences dont l'honneur revient à Leucippe. On montrait que dans un vase rempli de cendre il est toujours possible de faire pénétrer une certaine quantité d'eau, égale au vide qui s'y trouve. On alléguait la compression dont certains corps sont susceptibles, et la nutrition qui introduit sans cesse des éléments nouveaux dans la substance des êtres vivants.

C'est par le raisonnement suivant, particulièrement attribué à Démocrite, qu'on démontrait le second point de la doctrine, à savoir : que la matière se compose nécessairement de parties indivisibles. Qu'on divise un corps autant de fois qu'on le voudra, il faudra qu'il en reste quelque chose ou qu'il n'en reste rien. Dans la dernière hypothèse les corps se composent de rien et viennent de rien : ce qui est parfaitement absurde. Si, au contraire, il reste quelque chose, quelle sera la nature de ce reste? Sera-t-il étendu ou inétendu? S'il est inétendu, on se trouve tout aussi embarrassé que dans l'hypothèse qui a déjà été écartée; car comment des points inétendus donneraient-ils pour résultat de véritables corps? Si, au contraire, on est forcé de s'arrêter à quelque chose d'étendu, il est faux que la matière soit divisible à l'infini. A cette preuve, qui est la plus importante, Démocrite en joignait une autre que l'on pourrait appeler *arithmétique :* « De l'unité, disait-il, ne peut pas sortir la pluralité, ni la pluralité de l'unité (Arist., *Métaph.,* liv. VII, c. 13); par conséquent, le nombre des éléments dont la matière se compose, demeure invariable. » Ces éléments, ou les portions de matière étendues et cependant divisibles, c'est ce qu'on appelle les *atomes.* Les atomes et le vide, c'est-à-dire la matière et l'espace, voilà donc quels sont, aux yeux de Démocrite, les principes de l'univers et les seules conditions de toute existence.

Il y a peu de chose à dire sur la nature du vide, dont la seule propriété est l'étendue; une étendue infinie où l'on ne peut distinguer ni haut, ni bas, ni milieu, ni extrémités. Le rôle qui lui est confié dans la formation des choses est un rôle purement passif; en divisant la matière par sa seule présence, il rend possible le mouvement et la pluralité des êtres.

Les atomes sont infinis en nombre comme le vide en étendue. Ils ont toujours existé et ne seront jamais détruits, conformément à ce principe implicitement reconnu par tous les anciens, mais exprimé pour la première fois peut-être par Démocrite d'une manière claire et précise, que rien ne peut venir du néant ni se perdre en lui. Quoiqu'ils possèdent les deux qualités essentielles de la matière, l'étendue et la solidité, les atomes ne sont pourtant pas accessibles à nos sens; nous ne les voyons que par la raison (λόγῳ θεωρητά), nous les concevons comme les éléments nécessaires de tous les corps, c'est-à-dire de tous les êtres. Il n'y a pas plusieurs espèces d'atomes, comme dans le système d'Anaxagore il y a plusieurs espèces d'homéoméries; mais ils sont tous de la même espèce ou de la même nature; car il n'y a que le semblable qui agisse sur le semblable, et le même qui puisse connaître le même. Or notre esprit, ainsi que nous le verrons bientôt, n'est, comme le reste, qu'un agrégat d'atomes.

Outre la solidité qui suppose nécessairement l'étendue, Démocrite attribuait encore aux atomes la figure, qu'il faisait varier à l'infini, mais non la pesanteur, comme le prétend Aristote. L'opinion d'Aristote est positivement démentie par mille témoignages contraires, qui nous montrent la pesanteur des atomes comme une innovation introduite par Epicure dans le système de son maître. D'ailleurs, comment Démocrite, en reconnaissant la pesanteur parmi les propriétés essentielles des corps simples, pouvait-il nier comme il le fait le mouvement rectiligne, et soutenir que les atomes sont naturellement immobiles ?

L'un des points les plus obscurs du système de Démocrite, c'est la manière dont il explique le mouvement. N'oublions pas qu'il s'agit ici d'une philosophie qui veut rendre compte de l'existence de tous les êtres par des lois purement mécaniques, et où, par conséquent, le mouvement doit jouer un très-grand rôle. Mais d'où vient ce phénomène, qui n'est rien moins ici que l'âme de la nature? quelle en est l'origine? quel en est le principe? Nous savons déjà qu'il n'est pas inhérent à l'essence de la matière, qu'il n'est point compris parmi les propriétés fondamentales des atomes. Nous savons aussi qu'il n'est point produit par une cause première distincte du monde, par un moteur spirituel comme celui qu'admettait Anaxagore. Démocrite le regardait comme éternel, sans s'inquiéter ni de son principe ni de son origine. De ce qu'il existe maintenant, il en concluait qu'il a toujours existé, aussi bien que le temps, qui n'a pas non plus été créé. Il distinguait trois espèces de mouvements : 1° le mouvement ordinaire ou par impulsion, celui qui se communique d'un corps à un autre par un choc extérieur; 2° le mouvement oscillatoire, résultant de l'impulsion réciproque de plusieurs atomes mis en contact les uns avec les autres; 3° le mouvement circulaire ou en forme de tourbillon. Il nous semble que ce dernier, qui exerce la plus grande influence sur la forme générale de l'univers, a dû être regardé comme le mouvement primitif; la seconde place appartiendrait alors au mouvement oscillatoire, et la troisième au mouvement par impulsion, lequel n'est qu'un phénomène particulier dans la nature déjà organisée.

Quoi qu'il en soit, le mouvement et les propriétés des atomes suffisent à nous rendre compte de tous les phénomènes et de la formation

même de l'univers, sans le secours d'aucune providence ni d'aucune cause intelligente, sans obéir à d'autres lois qu'à celles d'une aveugle nécessité. Tous les corps dont l'univers est l'assemblage, se forment par la combinaison des atomes; ils périssent, sans changer de nature, quand les atomes se séparent; ils s'altèrent quand les atomes changent de position, et leur variété s'explique par la variété qui existe dans la figure des atomes, par la différence de leur rang et de leur position. Ainsi naissent et périssent non-seulement les êtres qui peuplent notre planète, mais des mondes sans nombre dont les uns se ressemblent, dont les autres offrent entre eux les plus grandes différences. La terre a été formée la première : d'abord petite et légère, elle errait dans l'espace; mais, grossie peu à peu par l'agglomération des atomes, elle finit par arriver au centre du monde, et y resta fixée par sa forme, qui est celle d'un cylindre creusé en dessous. Quant aux autres détails de la cosmologie de Démocrite, il est inutile de les exposer ici; car ils sont, comme nous l'avons déjà dit, presque tous empruntés du système d'Anaxagore.

La physique, et même la psychologie de Démocrite, sont fondées sur les mêmes principes que sa cosmologie. Qu'est-ce qui fait la différence des quatre éléments dont se compose toute la nature? Rien que la figure et le volume des atomes. Les plus petits, et par conséquent les plus légers, sont ceux qui entrent principalement dans la substance de l'air; les plus grands et les plus lourds forment la terre et l'eau; enfin, le feu se compose d'atomes ronds et aussi petits que ceux de l'air. Les qualités et les propriétés de ces différents corps s'expliquent de la même manière que leur forme, et comme il en est plusieurs qu'il est impossible de faire dériver d'un arrangement purement mécanique des atomes, Démocrite, ouvrant la porte au scepticisme de Protagoras, les fait passer pour de pures sensations ou pour des affections personnelles auxquelles ne répond aucune réalité extérieure. Il comprend particulièrement dans cette classe le chaud et le froid, les couleurs, les saveurs, et ce qu'on a appelé plus tard les *qualités secondes* de la matière.

L'âme est de la même nature que le feu; elle se compose d'atomes ronds et subtils qui, par leur légèreté et par leur forme, ont la propriété de se glisser dans toutes les parties du corps et de les mettre en mouvement, et avec le mouvement ils leur donnent aussi la chaleur, la vie et la sensibilité. Il y a de tels atomes répandus dans toute la nature; ils sont en quelque sorte l'âme de l'univers, ils s'introduisent non-seulement dans l'homme et dans les animaux, mais aussi dans les plantes; enfin, ils se conservent et se renouvellent en partie par la respiration. En effet, en nous pressant de toutes parts, les corps qui nous environnent expriment de notre propre corps une partie de ces atomes précieux par lesquels nous vivons et nous pensons; mais comme il y a des atomes semblables répandus autour de nous, ceux-ci, entrant dans notre poitrine par la respiration, n'ont pas seulement pour effet de réparer la perte que nous avons faite, mais ils ferment le passage aux particules vitales qui nous restent et les empêchent de se répandre dans l'espace. Aussitôt que ce mouvement de résistance est vaincu, l'animal a cessé de vivre. La conséquence la plus immédiate de cette doctrine, conséquence avouée par Leucippe et Démocrite, c'est que l'âme est périssable comme le corps.

C'est la même âme, nous voulons dire les mêmes atomes, qui, dans le système de Démocrite, servent aux phénomènes de la vie et à ceux de la pensée. Cependant il a donné pour siége aux derniers la poitrine, et aux premiers toutes les autres parties du corps. Mais qu'est-ce que la pensée dans une âme purement matérielle et qui n'est en rapport qu'avec des corps? Evidemment elle ne saurait se distinguer d'une manière essentielle de la sensation, et ce dernier phénomène, par quelque sens qu'il nous arrive, doit toujours se réduire à une sorte de toucher. C'est en effet l'opinion que soutient Démocrite. Il suppose que les corps laissent constamment échapper de leurs surfaces certaines émanations qui en sont la représentation exacte. Ces petites images, ou, comme on les appelle plus ordinairement, ces *idoles* [εἴδωλα], formées à l'égal du reste par une combinaison d'atomes, se glissent par le canal des sens jusqu'à l'âme, et lui font connaître en la touchant les objets qu'ils représentent. C'est ainsi que nous percevons, non-seulement la forme des corps, mais leurs diverses propriétés, comme les couleurs, les odeurs, les sens, le froid et le chaud. Et qu'y a-t-il d'étonnant à cela? Pour Démocrite, ces propriétés ou n'existent pas, ou sont des combinaisons purement mécaniques des atomes. Ainsi, le chaud, c'est une combinaison d'atomes ronds; le noir, c'est le raboteux pour l'œil; le blanc, c'est le poli pour le même organe; les saveurs âcres sont une combinaison d'atomes anguleux, etc. Il faut seulement remarquer que chaque organe des sens a son rôle particulier dans la transmission des idoles : l'oreille est nécessaire pour donner passage à l'air au moyen duquel nous arrivent les sons; c'est également une image formée d'air qui, s'appliquant sur l'œil, avec la substance duquel elle a beaucoup d'analogie, nous donne l'idée des couleurs et des formes visibles; enfin, le tact, l'odorat et le goût, semblent se confondre en un sens unique.

Par une étrange contradiction, inséparable du matérialisme, Démocrite est cependant obligé de se défier de la sensation et de placer au dessus d'elle la raison ou le raisonnement. En effet, d'une part nous avons des sensations qui ne répondent à aucune réalité extérieure, et même les objets réels n'arrivent à notre connaissance que par des images variables et fugitives qui, au moment où elles parviennent jusqu'à nous, ne ressemblent plus aux corps dont elles sont une émanation. D'une autre part, les atomes et le vide, ces deux principes éternels de l'univers, ne sont connus que par la raison. Donc, le témoignage de la raison doit être préféré à celui des sens. Mais comment cela est-il possible, lorsqu'au fond ces deux facultés ne diffèrent pas l'une de l'autre, quand les principes mêmes dont la raison nous découvre l'existence sont purement matériels et sensibles, et qu'on n'arrive à les concevoir que par l'observation du monde extérieur? Aussi Démocrite (cela ne peut pas être l'objet d'un doute) a-t-il fini par le scepticisme, qui est comme la conclusion logique de son système. Toute l'antiquité (Arist., *Métaph.,* liv. IV, c. 5; Diogène Laërce, liv.. IX, c. 71 et 72; Sextus Empir., *Adv. Mathem.,* liv. VII, p. 163; Cic.,*Acad.,* I, liv. II, c. 23) place dans sa bouche des paroles comme celles-ci : « Il n'y a rien de vrai, ou s'il y a du vrai, nous ne le connaissons pas. — Il nous est impossible de connaître la vérité sur quoi que ce soit : la vérité est au fond d'un abîme. — Nous ne savons pas même si nous savons quelque chose

ou si nous vivons dans la plus complète ignorance ; nous ne savons pas davantage s'il existe quelque chose ou si rien n'existe. » Si le sens de ces propositions pouvait laisser quelque doute, nous y ajouterions le témoignage de l'histoire, qui nous atteste que les plus déterminés sceptiques de l'antiquité, Protagoras, Diagoras de Melos et Pyrrhon lui-même, ont été formés par les leçons ou par les écrits de Démocrite.

La morale de ce philosophe est à la fois celle d'un sceptique et d'un sensualiste. Ne se passionner pour rien ; se tenir également éloigné de la crainte et de l'espérance ; être préparé à tout ; fuir toutes les causes de trouble et de soucis, même, et en premier lieu, le mariage ; adopter des enfants plutôt que d'associer son existence à celle d'une femme ; enfin, mettre le souverain bien dans une constante égalité d'âme : telles sont les règles de conduite qu'il propose au sage, et que nous retrouvons presque littéralement dans la morale d'Epicure.

Il est évident que, dans un pareil système, toute croyance religieuse, toute idée d'une cause première et distincte du monde est inadmissible. Cependant cette idée existe dans l'esprit des hommes, et a existé de tout temps. Démocrite, sans la regarder comme vraie, lui qui ne croyait pas à la vérité, ne pouvait donc s'empêcher d'en rendre compte par les principes généraux de sa doctrine, et c'est vraisemblablement dans ce but qu'il a imaginé la grossière hypothèse que voici : Autour de la terre voltigent certains agrégats d'atomes d'une grandeur extraordinaire et d'une forme semblable à la forme humaine. Ces fantômes, périssables comme nous, quoique leur existence soit plus longue, ont une certaine action sur notre vie ; il en est de bienfaisants et de malfaisants ; ils nous apparaissent pendant le sommeil par des images qui les représentent, et c'est à eux que s'adresse notre culte (Sextus Empir., *Adv. Mathem.*, liv. VII, p. 312, édit. de Genève). D'après une autre tradition, également rapportée par Sextus Empiricus, Démocrite aurait simplement nié l'existencedes dieux, en disant que les hommes en ont conçu l'idée sous l'impression de la terreur, excitée en eux par certains phénomènes naturels, comme le tonnerre, la foudre, les éclipses, les conjonctions des étoiles. Si telle n'est point l'opinion de Démocrite, elle appartient du moins à son disciple Diagoras.

Nous avons porté ailleurs un jugement général sur la philosophie atomistique (*Voyez* ATOMISME) ; il nous suffira de remarquer ici que le système de Démocrite, commençant par le matérialisme, et finissant par le scepticisme, sans cesser d'être inconséquent, est un fait du plus grand intérêt pour la vérité philosophique et pour l'histoire de la pensée humaine.

Nous ne citerons pas ici tous les auteurs anciens qui nous ont conservé des fragments de Démocrite ; nous nous contenterons d'indiquer les traités modernes dont ce philosophe a été l'objet. Magneni *Democritus reviviscens seu Vita et Philosophia Democriti*, in-12, Pavie, 1646 et Leyde, 1648.—Genderi *Democritus, Abderita philosophus, accuratissimus ab injuriis vindicatus*, in-4°, Altd., 1665. — Jenichen, *Progr. de Democrito philosopho*, in-4°, Leipzig, 1720. — Ploucquet, *de Placitis Democriti Abderitæ*, in-4°, Tubing., 1767. — Hill, *de Philosophia Epicurea, Democritea et Theophrastea*, in-8°, Genève, 1669. — Gœdingi *Dissert. de Democrito ejusque philosophia*, in-8°, Upsal,

1703. — Schwartz, ***Dissert. de Democriti theologia,*** in-4°, Cobourg, 1718. — Lütkemann, ***Disput. Democrit. eleaticæ sectæ antistitem, etc.,*** in-4°, Greifsw., 1718. — Ritter, article *Démocrite,* dans le Dictionnaire de Ersch et Gruber, in-4°, Leipzig, 1833. — Benjamin Lafaist, ***Dissert. sur la philosophie atomistique,*** in-8°, Paris, 1833. — Ad. Franck, ***Fragments qui subsistent de Démocrite,*** dans les ***Mémoires de la Société royale de Nancy,*** in-8°, Nancy, 1836.

DÉMONAX, de Chypre, philosophe cynique, qui vivait à Athènes pendant le IIe siècle de l'ère chrétienne, et dont il ne reste d'autre souvenir que l'écrit de Lucien qui porte son nom. Quelques-uns ont même révoqué en doute son existence, persuadés que, sous le nom de Démonax, Lucien a seulement voulu peindre l'idéal du sage d'après les principes de l'école cynique. Mais cette opinion est dépourvue de toute vraisemblance, et Démonax paraît bien avoir été un personnage réel. Les idées qu'on lui attribue sont une sorte d'éclectisme, où les doctrines morales de Socrate étaient réunies, nous ne savons pas trop de quelle manière, à celles de Diogène et d'Aristippe. Il admettait l'existence de la Divinité, tout en rejetant le dogme de l'immortalité de l'âme, et en méprisant toutes les cérémonies du culte. Au reste, la philosophie de Démonax se montrait essentiellement dans sa vie et dans ses actions. Sans tomber dans les excès et les affectations ridicules de son école, il se proposait le même but : il voulait se suffire à lui-même et se rendre complétement indépendant, en se plaçant à la fois au-dessus de tout vain attachement pour les biens de ce monde, et de toute crainte d'une autre vie. X.

DÉMONSTRATION [*démonstratio*, ἀπόδειξις; de ἀποδείκνυμι, montrer, faire voir, en partant de ***principes évidents***]. D'une vérité générale, quelle qu'elle soit, tirer ou faire sortir les vérités particulières qu'elle renferme, c'est ***déduire;*** d'une vérité universelle et nécessaire tirer les conséquences qui en sortent nécessairement, c'est ***démontrer***. La déduction est l'opération intellectuelle opposée à l'induction; le syllogisme est la forme générale et le moyen extérieur de la déduction; la démonstration est la déduction partant de principes nécessaires, le syllogisme concluant le nécessaire. Cette définition remonte jusqu'à l'auteur même de la ***Logique,*** c'est-à-dire jusqu'à Aristote (***Prem. Analyt.,*** liv. I, c. 1, 2 et 4), et elle est restée consacrée dans la science, parce qu'elle repose sur des rapports parfaitement vrais. En effet, il y a pour l'intelligence des principes primitifs, immédiats, d'une certitude absolue, et qui, universels et applicables à tout, paraissent contenir la dernière raison de tout ce qui est. Rattacher une vérité à un de ces principes, établir qu'elle n'est que ce principe appliqué et réalisé dans un cas particulier, et par suite qu'elle est vraie comme ce principe, c'est ***démontrer,*** c'est ***savoir***. La démonstration est donc la fin suprême du procédé déductif, et la véritable condition de la science.

Assurément il y a de la science en dehors de la démonstration; les vérités générales que, dans les sciences d'observation, le procédé inductif dégage des cas particuliers, sont de la science. Mais cette science n'est point, comme celle que donne la démonstration, invariable et à

jamais acquise. Ce ne sont point des vérités définitives, complètes ; ce sont des vérités qui peuvent s'accroître, se modifier par de nouvelles découvertes, et qui ne deviennent invariablement déterminées, que quand elles peuvent être soumises à la démonstration, et rattachées, par elle, à des principes absolus.

La démonstration ne nous donne point de connaissances nouvelles, en ce sens qu'il faut, pour démontrer, posséder les principes sur lesquels la démonstration s'appuiera et avoir déjà entrevu ce qui est à démontrer. Elle suppose donc la vue spontanée et confuse de la vérité; mais cette première vue, elle la fait passer et l'élève de l'état d'anticipation, comme dirait Bacon, à l'état de science proprement dite.

La certitude qui accompagne les vérités élémentaires se distingue de toute autre certitude. Partant de principes absolus, évidents par eux-mêmes, et ne tirant de ces principes que des conséquences également évidentes, les sciences de démonstration produisent une certitude absolue, complète, et supérieure, si cela peut se dire, à celle des autres sciences. Assurément, la certitude est toujours égale à elle-même ; elle est ou elle n'est pas, elle n'admet pas de degrés ; et, en ce sens, nous sommes aussi certains de la circulation du sang, que du rapport qui existe entre les carrés faits sur les côtés du triangle rectangle. Mais il y a cependant une énorme différence entre ces deux vérités. La première est marquée d'un caractère de nécessité tel, qu'une fois connue, il est impossible qu'elle le soit mieux ou autrement. Nous sommes certains de nous rendre parfaitement compte des rapports sur lesquels elle se fonde, et nous savons de la même manière pourquoi ces rapports ne sauraient changer. Il n'en est certes pas de même de la circulation du sang; nous savons qu'elle est, mais nous avons encore beaucoup à apprendre sur ce phénomène, et nous ne pouvons pas rattacher ce que nous en savons à un principe qui nous fasse évidemment voir que ce qui est ne peut pas être autrement. Ce qui est acquis dans les sciences de démonstration, dans les mathématiques, par exemple, est absolument parfait ; ce qui est acquis dans les sciences d'observation est infiniment perfectible, ou, du moins, garde ce caractère jusqu'au moment où la démonstration devient possible. C'est ainsi que dans les sciences physiques la démonstration intervient et fait de certains principes obtenus par voie d'expérience des vérités nécessaires ; par exemple, on peut voir la loi de la chute des corps dans une foule d'expériences et la démontrer ensuite en la rattachant aux lois générales du mouvement; et, dans l'astronomie, après avoir constaté les phénomènes célestes par l'observation, on peut démontrer la nécessité de leurs lois par le principe de la pesanteur universelle, et tout réduire par ce moyen à un simple problème de mécanique rationnelle; ce qui faisait dire à Laplace, que l'astronomie était la plus parfaite de toutes les sciences. C'est ainsi qu'en philosophie, après avoir constaté la liberté par des phénomènes de conscience, le raisonnement fait voir comment la liberté est une conséquence de nos idées nécessaires sur le bien, la destinée humaine, la Providence.

Cette puissance de la démonstration a été non-seulement reconnue, mais exagérée; et cette exagération a donné lieu à quelques opinions erronées dont il convient d'apprécier la valeur.

De ce que la démonstration produit la certitude scientifique absolue et parfaite, on a conclu que, pour toute science, la démonstration était le seul procédé à suivre; qu'il n'y avait qu'à tirer de certains principes universels les vérités particulières qu'ils renferment, indépendamment de toute expérience et de toute observation.

Les objets dont l'ensemble compose l'univers peuvent être étudiés, ou dans leurs qualités abstraites et absolues, ou dans leurs qualités concrètes et leur réalité actuelle. De là deux grands ordres de sciences : les sciences de raisonnement ou de *démonstration*, et les sciences de fait ou d'*observation*. Les premières ne s'occupent point de ce qui est, de la réalité actuelle, mais de ce qui doit être et sans égard pour les faits : ainsi les sciences mathématiques, par exemple, s'appliquent d'une manière générale et absolue à l'ensemble du monde, et n'empruntent à l'observation que les idées de grandeur et de mesure. Les sciences d'observation, au contraire, s'occupent d'une manière particulière de toutes les propriétés que l'expérience nous révèle dans les objets que nous pouvons atteindre et que nous pouvons faire agir les uns sur les autres, pour découvrir tous les phénomènes qui résultent de leur action mutuelle. Dès lors, il est facile de voir le procédé qui convient à chacun de ces deux ordres de sciences. Les vérités, objet des sciences mathématiques, étant éminemment simples, absolues et indépendantes de la réalité, n'ont pas besoin d'être obtenues par l'observation de la nature et des faits. Le mathématicien ayant posé à son point de départ des principes abstraits, évidents par eux-mêmes, avance de propositions en propositions, et arrive à de nouvelles vérités par la vue du rapport nécessaire qui les unit au point de départ : en un mot, il démontre. Le physicien n'a pas de principes généraux évidents par eux-mêmes; il faut, au contraire, que, partant des faits, il s'élève à des principes non absolus, mais relatifs, non complets, mais marqués du caractère d'éventualité et de progrès qu'entraîne toujours l'étude des faits; en un mot, le physicien observe et induit; et ce que nous disons des sciences physiques, doit s'appliquer, sans distinction, à toutes les sciences qui doivent nous donner la connaissance des faits. Ici la démonstration pure ne conduit qu'à l'hypothèse et à l'erreur.

La seconde opinion que nous avons à examiner est une conséquence de la première. S'appuyant sur ce principe que la démonstration est le seul procédé à suivre pour arriver à la science, on ajoute que les sciences mathématiques sont les seules auxquelles la démonstration s'applique et, par conséquent, les seules capables de la certitude. Cette opinion s'appuie sur un principe faux et aboutit à une conclusion erronée. En effet, à quelles sources les mathématiques prennent-elles les axiomes sur lesquels elles s'appuient? Elles les prennent dans l'intelligence, dans la raison. Il serait fort étrange que la raison ne fournît que des axiomes relatifs à la grandeur et à la mesure : mais une étude même superficielle de la raison nous apprend qu'il se trouve en elle des axiomes, des principes premiers d'une tout autre nature. Par exemple, les propositions : « Tout devoir suppose un droit. — Il y a obligation à faire ce qui est bien. — Le bien est ce qui conduit un être à sa fin, » et tant d'autres, sont des axiomes tout aussi évidents et tout aussi nécessaires que ceux-ci : « Le tout est égal à la somme de ses parties. — Si de quan-

tités égales on retranche des parties égales, les restes seront égaux. » S'il en est ainsi, on peut employer la démonstration pour constituer la science morale, comme pour édifier les mathématiques. Et, si on le peut, on le doit. C'est même le seul moyen de donner à la morale cette unité et ce caractère immuable qu'elle demanderait vainement à ceux qui prétendent la constituer par des procédés purement empiriques.

De là résulte que les principes employés par la démonstration, les axiomes dont elle part pour arriver à une suite de conséquences étroitement enchaînées les unes aux autres, peuvent se partager en plusieurs classes, quoique tous marqués d'un caractère de nécessité : on peut distinguer, par exemple, les principes *mathématiques*, les principes *métaphysiques*, les principes *moraux*. Mais le procédé de la démonstration, partout le même, se fonde sur le principe suivant : « Deux choses comparées à une troisième, et trouvées égales à celle-ci, sont égales entre elles. » Au fond, ce principe ne diffère pas de celui de la contradiction, reconnu par Aristote (*Métaph.*, liv. III, c. 3) comme le premier des axiomes, et énoncé en ces termes : « Il est impossible que le même attribut soit et ne soit pas dans le même sujet, au même instant et sous le même rapport. »

Malgré cette identité de fond, le procédé de la démonstration peut revêtir plusieurs formes ou plusieurs modes : 1°, prenant pour point de départ un principe général, elle peut descendre, par une suite d'intermédiaires, jusqu'à la conclusion que l'on affirme ou que l'on nie, c'est la démonstration *descendante;* 2° il peut partir du sujet lui-même et de ses attributs pour s'élever de degrés en degrés jusqu'au principe général, duquel on conclut ensuite la proposition mise en question : c'est la démonstration *ascendante*. Procéder ainsi, c'est toujours rattacher une vérité à un principe général, c'est toujours déduire; 3° quelquefois encore on admet par hypothèse la proposition contradictoire à celle qu'on veut démontrer; puis on fait voir que cette supposition conduit à une absurdité, c'est-à-dire à une impossibilité ou à une contradiction. C'est ce qu'on appelle *démonstration par l'impossible, réduction à l'absurde*, ou *démonstration indirecte*, par opposition aux deux autres modes qui constituent la *démonstration directe*.

Quelle est maintenant la valeur de ces diverses manières de procéder, et quelles sont les circonstances dans lesquelles il est à propos de les employer?

La réduction à l'absurde ne doit être employée que quand on ne peut faire autrement, et qu'on ne peut démontrer la question directement. En effet, si une semblable démonstration peut convaincre, elle n'éclaire point et ne fait point connaître la cause et le pourquoi des choses, ce qui doit être le but et le résultat de toute démonstration vraiment scientifique. Ce mode de démonstration a d'ailleurs l'inconvénient de n'arriver à la vérité qu'à travers l'erreur : inconvénient surtout sensible dans les propositions de géométrie, où l'on est obligé de donner à cette erreur passagère une sorte de consistance par des figures absurdes.

La démonstration ascendante et la démonstration descendante n'étant que la démonstration directe dans les deux marches qu'elle peut suivre, sont de même valeur pour la science, et, sous ce rapport, il n'y a pas

lieu à les comparer ; mais peuvent-elles être indifféremment employées l'une à la place de l'autre ?

Quand il s'agit de démontrer ou de vérifier une proposition, toute la difficulté consiste à trouver un principe évident auquel le sujet de cette proposition se rattache, et ensuite à mettre à découvert cette liaison et ce rapport. Si l'on sait déjà quel est ce principe et quels sont les intermédiaires qui l'unissent à la question, il est clair que la démonstration est toute faite, qu'il n'y a plus qu'à l'énoncer sous telle ou telle forme, ce qui est assez indifférent, et que l'on peut, par exemple, énoncer d'abord le principe général, et descendre ensuite aux vérités moins générales qu'il contient. Mais si on ne sait pas quel est ce principe, s'il faut le choisir parmi ceux que l'on connaît, il est encore évident qu'il faut suivre une autre marche, qu'il faut partir du sujet lui-même, chercher dans l'examen de ses attributs à quel principe connu il nous est permis de le rattacher, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on soit arrivé au principe qui renferme la solution. C'est ordinairement ainsi que l'on procède pour trouver la démonstration elle-même plutôt que la solution du problème ; mais, la démonstration une fois trouvée, on suit le plus souvent, pour la développer aux yeux des autres, la marche descendante.

Dans tout problème à résoudre, et quelque mode de démonstration que l'on emploie, il y a deux choses : *l'énoncé des données* et *le dégagement des inconnues*. Exprimer en termes simples et précis les attributs connus, les *données*, et indiquer avec la même exactitude et la même précision les points à éclaircir, les attributs à déterminer, les *inconnues*, c'est *poser l'état de la question ;* dégager les inconnues par leurs rapports avec les connues, c'est *résoudre la question*. Or, dans la démonstration, il faut apporter le plus grand soin à l'examen des données. Si les données ne suffisent pas pour rattacher les inconnues au principe qui doit les déterminer, toute démonstration est impossible. Cette considération est la première qu'il faudrait faire, et, comme le dit Condillac (*Logique,* 2e partie, c. 8) cette fois avec pleine vérité, c'est celle qu'on ne fait presque jamais. On démontre mal, ou plutôt on ne démontre pas du tout, parce que les données d'une question ne suffisent pas encore, et qu'au lieu de s'en procurer d'autres, on torture par de vains efforts celles que l'on a, on les dénature, et l'on regarde comme insoluble une question qu'on a abordée trop à la hâte et sans réflexion.

La théorie de la démonstration a été exposée longuement par l'auteur de l'*Organon*, qui l'a portée sur-le-champ à la dernière perfection. Aussi Kant a-t-il eu raison de dire : « La logique n'a rien gagné pour le fond depuis Aristote. »

Cela simplifie les indications bibliographiques qui nous restent à faire : il faut consulter sur la démonstration la logique d'Aristote, et dans la logique, les *Analytiques*. On trouvera dans le présent recueil, à l'article Aristote, l'indication des ouvrages spécialement consacrés à ce sujet. On doit y joindre la préface et le premier volume de la traduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire. On consultera avec fruit Pascal, *Pensées,* 1re partie, art. 2 et 3. — Bossuet, *Connaissance de Dieu et de soi-même,* c. 1, § 13 à 17 ; *Logique,* liv. II, c. 12, et liv. III. — Condillac, *Logique.* — Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote,* vol. I, 3e partie, liv. III, c. 2. J. D.-J.

DENYS L'ARÉOPAGITE. Il n'est parlé qu'une fois dans les *Actes des apôtres* (c. 17, ỷ. 34) de Denys, juge de l'aréopage, qui se convertit à la suite de la prédication de saint Paul. Devenu plus tard évêque d'Athènes, il paraît avoir souffert le martyre. Néanmoins, on ne connaît pas l'année précise de sa mort. Quant aux traités théologiques attribués à ce saint, la critique a depuis longtemps démontré qu'ils ne lui appartiennent pas. Il n'en est question, en effet, pour la premiere fois, qu'à l'occasion de la conférence des sévériens et des orthodoxes, dans le palais de l'empereur Justinien, en 532, à Constantinople. D'ailleurs, diverses allusions à des faits et à des passages d'auteurs postérieurs au siècle des apôtres, que l'on rencontre dans ces écrits, ne permettent pas de les rapporter à ces premiers jours du christianisme. L'opinion la mieux fondée est celle qui leur donne pour auteur un chrétien du ve siècle, imbu des doctrines mystiques du platonisme alexandrin. C'est ce qui ressortira du rapide exposé que nous allons faire des principes contenus dans ces livres.

Les ouvrages qui nous sont parvenus sous le nom de Denys l'Aréopagite, sont : 1° le traité *de la Hiérarchie céleste;* 2° celui *de la Hiérarchie ecclésiastique;* 3° celui *des Noms divins;* 4° la *Théologie mystique;* 5° des lettres au nombre de dix, sur divers sujets de théologie, de discipline et de morale.

Le traité *de la Hiérarchie céleste* a pour but principal de définir la nature des anges, et de décrire les différentes classes dans lesquelles ils se partagent, selon la mesure diverse de leur participation à la lumière divine. Celui *de la Hiérarchie ecclésiastique* montre, dans la constitution du sacerdoce chrétien, une image de la hiérarchie céleste, et dans les cérémonies, principalement dans les sacrements, les symboles de l'action invisible que Dieu accomplit sur les créatures. Le traité *des Noms divins* a pour but d'expliquer comment, sans manquer au respect dû à la majesté suprême, qu'aucune langue ne saurait décrire, nous pouvons la désigner par des noms qui n'expriment que des faces particulières de son essence, et qui ne les expriment qu'en la revêtant de conditions finies qui ne sont point en harmonie avec elle. La *Théologie mystique* a pour objet, au contraire, Dieu considéré en soi. Elle est destinée à opposer à la théologie symbolique du traité *des Noms divins* l'idée du Dieu absolu, inaccessible, imparticipable.

C'est là le point important, caractéristique de la philosophie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Dans tout le reste de sa doctrine, il est chrétien, et chrétien orthodoxe. Par ce côté seul il semblerait se détacher du christianisme, si ses efforts ne tendaient à accorder ensemble l'Un-principe du platonisme alexandrin et la conception trinitaire de la théologie orthodoxe. Il reste au moins chrétien d'intention, lors même qu'il dépasse, dans son élévation mystique, les limites dans lesquelles sont circonscrites les formules de foi. Il faut cependant reconnaître que ce point élevé est le terme auquel il parvient.

Le christianisme s'arrête à la Trinité. C'est à ses yeux non-seulement la conception la plus haute à laquelle l'homme puisse parvenir, mais la seule objectivement véritable. Dieu, pour le chrétien, n'est pas seulement trinitaire dans l'idée la plus parfaite que nous pouvons nous en faire; il est tel en soi, dans sa réalité absolue. L'auteur ne peut donc

pas, sans cesser d'être orthodoxe, faire planer au-dessus du dogme chrétien le principe du Dieu inaccessible des alexandrins. On ne peut pas même ici se retrancher derrière quelque prétendu oubli, derrière quelque défaut d'explication; car il s'est, sur ce point, aussi complétement expliqué qu'il est possible au chap. 5 de la *Théologie mystique*, où il dit qu'en Dieu il n'y a ni science, ni vérité, ni sagesse, ni *paternité*, ni *filiation*, finissant par cette conclusion singulière sur l'essence divine : « Nous ne la posons ni ne l'ôtons, nous ne la nions ni ne l'affirmons, d'autant que cette cause universelle et unique de toutes choses, est par-dessus toute affirmation, comme aussi est au-dessus de toute négation celui qui est distinct de toutes choses et surpasse absolument toutes choses. »

Tel est le point principal sur lequel diffère du dogme catholique la doctrine renfermée dans les écrits attribués faussement à saint Denys l'Aréopagite; il est aussi du petit nombre de principes par lesquels l'auteur sort du domaine de la théologie pour entrer dans celui de la philosophie. Les axiomes suivants, que nous avons fidèlement traduits ou résumés des traités cités plus haut, développeront suffisamment le système qui y est renfermé, et montreront sans peine que l'originalité de cette doctrine appartient à l'école néoplatonicienne d'Alexandrie.

1°. Dieu est l'auteur, le principe, la cause, l'essence et la vie de toutes choses (*Noms divins*, c. 1er);

2°. Dieu est dit : *unité* de sa simplicité suprême, *trinité* des trois hypostases de sa fécondité, *paternité* divine et raison de la paternité humaine (*Ib.*);

3°. Il convient à cette cause de toutes choses, et de n'avoir point de nom, et d'avoir les noms de toutes choses, afin qu'elle soit reconnue comme l'absolue maîtresse de l'universalité des êtres, et qu'elle-même, comme il est écrit, soit toute en tous (*Ib.*);

4°. Nous appelons distinction divine les émanations (προόδους) du bien divin. Car, donnant l'être à tous et y faisant pénétrer l'influence de toutes sortes de bien, il se distingue tout en restant uni, se pluralise sans sortir de sa simplicité, se multiplie sans briser son unité (*ubi supra*, c. 3);

5°. Tout ce qui est reçoit son être du beau et du bien et est dans le beau et le bien, et tout ce qui est et se fait par génération est et se fait par l'amour du beau et du bien. Toutes choses tendent vers lui, sont mues et contenues par lui. Par lui et en lui est tout principe, qu'il soit exemplaire, final, efficient, formel ou matériel. En un mot, tout ce qui est existe dans le beau et le bien d'une manière suressentielle. Il est le principe placé au-dessus de tout principe, la fin qui s'élève au-dessus de toute fin; de lui, en lui, par lui et vers lui sont toutes choses (*ubi supra*, c. 4);

6°. L'amour divin est bon aussi; il procède du bon et du beau, et existe par le bon et le beau. Cet amour, cause bonne de toutes choses, préexistant dans le bon et le beau d'une manière suprême, avant qu'il fût en aucune autre chose, n'a pas permis qu'il restât en lui-même sans engendrer, et l'a poussé à agir selon la force surabondante génératrice des choses. Il en est de même de ce qui est digne d'amour, il procède de la même origine (*Ib.*);

7°. Par l'amour divin, angélique, intellectuel, animal même et physique, nous entendons une force unissante et mêlante, qui meut les

choses supérieures à prendre soin des choses inférieures, resserre le lien mutuel qui réunit les choses égales entre elles, et dispose les inférieures à aspirer aux supérieures (*ubi supra*, c. 5).

On connaît la doctrine, appartenant à une haute antiquité, qui, pour exprimer combien Dieu est inaccessible à l'intelligence humaine, le considère comme non-être par rapport à nous (μὴ ὄν), en ce sens que Dieu, dans son essence absolue, est pour nous non manifesté. Cette doctrine, familière aux alexandrins, remonte cependant plus haut que leur école. Elle est fondée sur ce que toute forme attribuée à Dieu est une limitation qui en change l'essence et la nature, et sans laquelle cependant nous ne pouvons le concevoir. L'auteur inconnu dont nous analysons ici les principes a reproduit sous diverses formes, comme on va le voir, cette conception négative de Dieu, qu'il avait sans doute immédiatement puisée à la source de la philosophie alexandrine. Voici la manière dont il la présente.

8°. Dieu est connu en toutes choses. Il est aussi connu sans elles. Il est connu par notre faculté de connaître, il l'est aussi en vertu de l'ignorance qui nous voile sa perfection. Nous l'atteignons par l'intelligence, par la raison, la science, le tact, la sensation, le jugement, l'imagination; par les noms qu'il reçoit, etc.; et cependant, sous un autre point de vue, il n'est ni pensé, ni parlé, ni nommé; il n'est rien des choses qui sont, il n'est connu dans aucune d'elles; il est tout entier en toutes choses, rien dans aucune; toutes choses le font connaître à tous, rien ne le fait connaître à personne. Nous pouvons en effet produire sur Dieu, avec justice, ces affirmations contraires (*ubi supra*, c. 7).

9°. Il faut entendre les choses divines comme il est convenable à la grandeur de Dieu et digne d'elle. Lorsque nous parlons de la non-intelligence et de la non-sensibilité de Dieu, ce n'est pas d'une privation qui soit en lui, mais, au contraire, d'une excellence et d'une supériorité. Comme nous attribuons l'absence de raison à celui qui est au-dessus de la raison, la non-perfection à celui qui est au-dessus de toute perfection, avant toute perfection; que nous considérons comme ténèbres insaisissables et invisibles sa lumière inaccessible, à cause de sa supériorité sur la lumière visible; de même, l'entendement divin contient toutes choses, par une connaissance absolument, éternellement distincte de ces choses, connaissance qu'il possède en tant que cause, connaissant par anticipation, et produisant, dans le fond le plus intime de soi-même, les anges avant qu'ils fussent, et, dès le commencement, s'il est permis de le dire, connaissant toutes choses et les amenant à l'être (*Ib.*).

10°. L'être, en toutes choses et dans tous les siècles, vient de celui qui est *avant* l'être : toute éternité et tout temps procèdent de lui. Celui qui *devance* l'être est le principe et la cause du temps et de l'éternité, comme de toute chose qui est, en quelque façon qu'elle soit. — L'être lui-même vient de ce qui précède toutes choses, du premier, du principe; c'est de ce principe que vient l'être, ce n'est pas ce principe qui vient de l'être (*ubi supra*, c. 5).

L'auteur reproduit aussi dans ses ouvrages la théorie des idées que les philosophes alexandrins avaient empruntée à Platon, et avaient développée. Avec la doctrine des exemplaires (παραδείγματα), se pose naturellement le principe du réalisme platonicien.

11°. Les exemplaires sont les raisons essentielles des choses en Dieu; ils préexistent en lui à tous les êtres créés (*Noms divins*, c. 5).

12°. Les exemplaires des choses préexistent tous par une seule, simple et suressentielle union en celui qui est la cause de toutes choses (*Ib.*).

Enfin l'auteur inconnu de ces livres a adopté, sur le mal, les principes que les alexandrins eux-mêmes avaient puisés à des sources d'une haute antiquité. Cette doctrine consiste à considérer le mal comme n'existant dans les êtres qu'en tant que privation, qu'en tant qu'il leur manque quelque chose, tandis que tout ce qu'ils possèdent d'être est bon. Cette manière de définir le mal a été adoptée et soutenue dans la suite par les plus savants des docteurs de l'Église, entre autres par saint Augustin et saint Thomas.

13°. Le mal ne reçoit pas l'être du bien. — Ce qui est entièrement dépourvu de bien, n'a été, n'est, ne sera, ne peut être en aucune façon. — Ce qui est bien en quelque façon, et en quelqu'autre ne l'est pas, ne répugne pas pour cela à tout bien; il tient même l'être de sa participation au bien, tellement que le bien, en le faisant être, donne ainsi l'être au mal, ou à la privation qui est en lui. — Le mal n'est point dans les choses qui ont être, car si tout être procède du bien, ou que le bien soit en tout être, il suit de deux choses l'une : ou que le mal ne sera pas dans quelque chose qui ait l'être, ou que, s'il y est, il sera dans le bien même (*ubi supra*, c. 4, *passim*).

D'après ce que nous venons d'exposer, il est facile de voir qu'encore que chrétien sincère dans la plupart de ses écrits, le Pseudo-Denys l'Aréopagite a cherché l'alliance des données de la révélation avec quelques-uns des principes de la philosophie qu'il avait étudiée. Cela suffit pour justifier un savant contemporain, Engelhardt, qui l'a considéré comme disciple avant tout de Plotin, dans une dissertation latine dont le titre seul indique le sens : *Dissert. de Dionysio Areopagita plotinizante, præmissis observationibus de historia theologiæ mysticæ rite tractanda*, in-8°, Erlangen, 1820. On peut consulter aussi sur le même sujet les deux dissertations suivantes : Baumgarten-Crusius, *Dissertatio de Dionysio Areopagita*, in-4°, Iena, 1823, et les *Opuscula theologica* du même auteur, in-8°, ib., 1836, n° 11; *Néoplatonisme et paganisme, dissertation sur les écrits du prétendu Denys l'Aréopagite*, in-8°, Berlin, 1836 (all.). Quant aux écrits mêmes du faux Denys, ils ont été publiés en divers endroits et à plusieurs reprises : *Dionysii Areopagitæ opera græca*, in-f°, Basle, 1539; Venise, 1558; grec et lat., in-8°, Paris, 1562; in-f°, ib., 1615; 2 vol. in-f°, Anvers, 1634; 2 vol. in-f°, avec plusieurs dissertations sur l'auteur, Paris, 1644. H.-B.

DENYS D'HÉRACLÉE vivait à la fin du IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Il avait eu pour premiers maîtres Héraclide, Alexinus et Ménédème, dont il adopta probablement les idées; plus tard il s'attacha à Zénon et aux principes du stoïcisme. Enfin, il abandonna le Portique pour l'école d'Épicure, d'autres disent pour l'école cyrénaïque, à laquelle il resta fidèle jusqu'à sa mort. Diogène Laërce cite de lui (liv. VII, c. 37, 166 et 167) plusieurs ouvrages dont aucun fragment n'est arrivé jusqu'à nous. X.

DERHAM (Guillaume) naquit, en 1657, à Stowton près de Worcester, fut ordonné prêtre de l'église anglicane en 1682, et mourut en 1735, recteur d'Upminster dans le comté d'Essex, et membre de la Société royale de Londres. Il se distingua surtout par ses profondes connaissances en mécanique, en histoire naturelle et en astronomie; mais l'usage qu'il fit de toutes ces sciences pour démontrer l'existence d'un Dieu, auteur et providence du monde, lui assure aussi, à côté de Jean Ray, une place honorable dans l'histoire de la philosophie. Les deux ouvrages dans lesquels il poursuit ce but ont la même origine que celui de Clarke sur l'existence et les attributs de Dieu. Choisi, en 1711 et 1712, pour faire les *lectures* connues sous le nom de *Fondation de Boyle*, il prononça seize discours ou sermons, où, passant en revue toutes les parties de l'histoire naturelle, il montre partout des traces d'une intelligence suprême et d'une providence attentive aux besoins de tous les êtres. Ces sermons furent réunis plus tard en deux ouvrages, dont l'un a reçu le nom de *Physico-Theology* (in-8°, Londres, 1713), et l'autre celui de *Astro-Theology* (in-8°, Londres, 1714 et 1715). Nous connaissons peu de livres philosophiques qui aient obtenu un plus rapide et plus brillant succès. Plusieurs fois réimprimés dans l'original jusqu'en 1786, ils ont encore été traduits en français, en allemand, en flamand, en suédois, en italien, etc. Nous nous contenterons de citer les traductions françaises. Il en existe deux de la *Théologie astronomique* : l'une par l'abbé Bellanger (in-8°, Paris, 1726 et 1729), et l'autre par Elie Bertrand (in-8°, Paris, 1760). Celle de la *Théologie physique* a été publiée, sans nom d'auteur, à Rotterdam (2 vol. in-8°, 1730). Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer en passant que le titre anglais de ce dernier ouvrage a probablement été présent à l'esprit de Kant quand il a désigné sous le nom de preuves *physico-théologiques* tous les arguments qui tendent à prouver l'existence de Dieu par l'ordre et l'harmonie de l'univers.

DESCARTES (René) est né en 1596, à la Haie en Touraine. Il descendait d'une des plus anciennes et plus nobles familles de la province. Il fit ses études au collége de la Flèche, chez les Jésuites, et y apprit tout ce qu'on y enseignait alors de philosophie. Mais dans cette philosophie il ne trouva que doute et incertitude, et les mathématiques seules, entre toutes les sciences, lui parurent présenter les caractères de la vérité et de l'évidence. Dès lors, il se livre avec ardeur à l'étude des mathématiques, et il conçoit la pensée d'une réforme qui donne à la philosophie le même caractère de certitude et d'évidence. Au sortir du collége, il vient à Paris, et, après y avoir mené pendant quelque temps la vie du monde, pour se livrer librement, tout entier et sans distraction, à l'étude, il se crée tout à coup une solitude profonde en se cachant dans une maison du faubourg Saint-Germain, où ses amis ne le découvrent qu'au bout de deux ans. A vingt et un ans, suivant l'usage des gens de sa condition, il prend du service et s'engage successivement comme volontaire dans les armées de plusieurs princes de l'Allemagne. Mais il ne prend qu'un faible intérêt à leurs querelles. L'étude des passions qui se développent dans les camps, la construction des machines de guerre qui battent les remparts, les forces qui les font mouvoir, les

lois de la mécanique qui les régissent, absorbent tout entier, même au milieu des combats, le soldat philosophe. Au bout de quatre ans, il abandonne définitivement le métier des armes, visite une partie de l'Europe, et revient à Paris. Après avoir hésité quelque temps entre des états divers, il se décide à n'en prendre aucun, pour se consacrer entièrement à la philosophie et aux sciences. Il cherche de nouveau à se faire une solitude au milieu de Paris; mais, ne pouvant y réussir à cause de sa célébrité croissante, il se retire dans la Hollande en 1629, à l'âge de trente-trois ans. Pendant un séjour de vingt ans dans ce pays, il change presque continuellement de résidence, soit dans l'intérêt de ses affaires et de ses expériences, soit de peur que, le secret de sa retraite étant trop divulgué, il ne demeure exposé aux lettres et aux visites importunes. Cependant, dans cette solitude profonde, qu'il sait se créer même au sein des grandes villes, il ne demeure étranger à rien de ce qui se passe dans le monde scientifique. Il entretient une vaste et continuelle correspondance avec un ami fidèle, le P. Mersenne. Le P. Mersenne est le seul intermédiaire entre Descartes et les philosophes, les mathématiciens, les physiciens et les savants de toute sorte. C'est par Mersenne qu'arrivent à Descartes toutes les objections, toutes les critiques dirigées contre sa doctrine; c'est à Mersenne que Descartes adresse toutes ses réponses. Pendant son séjour dans la Hollande, il publie successivement ses principaux ouvrages de physique et de métaphysique. En 1637, il publie en français le *Discours de la Méthode;* en 1644, les *Principes;* en 1647, les *Méditations*. En 1649, il cède aux vives sollicitations de la reine Christine de Suède; il abandonne à regret la Hollande, pour aller enseigner la philosophie à cette princesse remarquable par la force et l'étendue de son esprit; mais, bientôt fatigué par la rigueur de ce climat nouveau et par le dérangement de ses anciennes habitudes, il tombe malade et meurt à Stockholm en 1650, à l'âge de cinquante-trois ans.

Dix-sept ans plus tard, ses amis et ses disciples firent revenir de la terre étrangère ses dépouilles mortelles et lui élevèrent un monument dans l'église de Sainte-Geneviève du Mont, à Paris.

Fonder sur des principes évidents une philosophie nouvelle, pour la substituer à cette philosophie vide et stérile, pleine d'obscurités et d'incertitudes, enseignée dans les écoles : telle a été, depuis le collége de la Flèche, la pensée constante de toute la vie de Descartes. Dans son premier ouvrage de philosophie, le *Discours de la Méthode,* écrit en français, il a exprimé d'un seul jet, avec une vigueur et une audace qui étonnent, toute sa pensée philosophique. Il y montre et ce dédain du passé, et cette confiance en ses propres forces, qui a été le caractère général des grands révolutionnaires en tout genre, de tous les temps et de tous les lieux. Il y déclare sans hésiter que jusqu'à lui rien n'a été fondé en philosophie, que tout demeure à faire, et il se charge intrépidement à lui seul de cette grande tâche. Comment l'a-t-il accomplie? Quels sont les principes et les caractères les plus importants de cette grande réforme philosophique dont il est l'auteur? Il se renferme d'abord tout entier en lui-même et se replie sur sa pensée. Il interroge sévèrement toutes les opinions qu'il a recueillies, soit dans les livres, soit dans les écoles, soit dans le commerce des hommes, et en toutes il ne voit que doute et incertitude. D'ailleurs, en outre de la légèreté avec laquelle

ces opinions ont été avancées et accueillies, n'y a-t-il pas des raisons générales de tenir pour suspectes toutes nos connaissances sans exception? Descartes énumère toutes ces raisons, qui sont celles qu'ont reproduites tous les philosophes sceptiques contre la possibilité de la certitude. Les sens, la mémoire nous trompent, nous nous trompons en raisonnant même dans les plus simples matières de géométrie. Les pensées que nous avons pendant la veille, nous les avons aussi pendant le sommeil. Qui nous assure que toutes nos pensées ne sont pas également des songes? Mais certaines vérités, telles que les vérités mathématiques, se tiennent tellement ferme en notre intelligence, que toutes ces raisons de douter réunies ne peuvent les ébranler. Contre leur certitude et leur évidence, Descartes imagine une raison de douter, nouvelle et toute-puissante. Ne se pourrait-il pas qu'un Dieu, qu'un être puissant et malin, prît plaisir à nous tromper et à revêtir l'erreur à nos yeux des apparences de la certitude et de l'évidence? Devant cette nouvelle raison de douter, rien ne résiste, et toutes les idées, toutes les vérités, tous les principes succombent également sous un doute universel. Le doute universel, tel est le point de départ de Descartes en philosophie. Mais si le doute universel est son point de départ, il n'est pas son but, et il ne s'en sert que comme d'un moyen énergique pour arriver à la vraie certitude. « Tout mon dessein, dit-il, dans les premières pages du *Discours de la Méthode*, ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile. Bientôt il rencontre ce roc et cette argile qui doivent servir de fondement à toute sa philosophie, dans une vérité de telle nature, qu'elle résiste victorieusement à tous les efforts du scepticisme, même à l'hypothèse du Dieu malin prenant plaisir à nous tromper. Cette vérité est l'existence de sa propre pensée. En effet, par là même que je doute de toutes choses, je pense, et si je pense, je suis. L'être puissant et malin, dont j'ai tout à l'heure supposé l'existence, n'y peut rien; car, avec toute sa puissance, il ne peut faire en me trompant que je n'existe pas par là même qu'il me trompe. Moi qui sais que je puis être trompé, moi qui doute de toutes choses, je ne puis douter que je suis un être qui doute, un être qui pense. Je pense, donc je suis; telle est la forme sous laquelle Descartes énonce cette vérité première qui doit servir de fondement à toutes les autres vérités. Il ne faut pas voir dans cette proposition, comme quelques contemporains et adversaires de Descartes, un enthymème, et, en conséquence, une pétition de principes. Descartes n'a pas prétendu déduire son existence d'un fait antérieur; il ne démontre pas, il pose un axiome. Dans la réponse aux secondes objections recueillies par le P. Mersenne, il s'explique sur ce point de manière à ne laisser aucun doute. Lorsque quelqu'un dit : « Je pense, donc je suis, » il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit. »

« Donc je suis, mais qui suis-je? » A cette question Descartes répond : Je suis un être qui pense, qui doute, qui connaît, qui affirme, qui peut et ne peut pas, qui souffre et qui jouit. Or, dans tout cela, il n'y a rien qui ne se conçoive parfaitement, indépendamment de la matière et de ses lois, du corps et de ses organes. Je n'ai pas besoin de connaître

mon corps et mes organes pour me connaître moi-même; je n'ai pas besoin des sens qui ne peuvent y atteindre, je n'ai besoin que de la conscience et de la réflexion. De là cette assertion de Descartes, qui étonne les hommes absorbés par la matière et par les sens, et qui cependant est d'une rigoureuse vérité : nous connaissons mieux l'âme que le corps, nous sommes plus assurés de l'existence de l'âme que de l'existence du corps. En effet, l'existence de la pensée, qui suppose évidemment l'existence de l'âme pensante, ne suppose point aussi évidemment l'existence du corps et des organes. Ainsi, dès le début, Descartes fonde sur l'autorité de la conscience l'existence de l'âme simple et spirituelle; il la distingue profondément de tout ce qui appartient au corps, et il détermine en même temps la seule vraie méthode, à savoir la conscience et la réflexion, par laquelle elle puisse être connue et étudiée. Tout ce qui nous est révélé par la réflexion et la conscience appartient à l'esprit; tout ce qui nous est révélé par les sens ou par l'imagination appartient au corps et à la matière. Cette distinction fondamentale est appliquée dans le grand ouvrage des *Méditations*, avec une profondeur de réflexion vraiment admirable. Pour en apprécier toute l'importance, il faut se reporter par la pensée à l'état où se trouvait encore la science de l'âme à l'époque où parurent les *Méditations*. La plupart des prédécesseurs ou même des contemporains de Descartes admettaient encore plusieurs espèces d'âmes : l'âme intelligible, l'âme sensitive, l'âme végétative. Bacon lui-même n'a pas aperçu, ou du moins n'a jamais rigoureusement déterminé cette distinction de deux ordres de phénomènes. Quant à Hobbes et à Gassendi, les deux plus grands philosophes contemporains de Descartes, ils confondent perpétuellement l'âme avec le corps, et la méthode appropriée à l'étude de l'âme avec la méthode propre à l'étude des phénomènes physiques et physiologiques. A partir de Descartes, cette confusion disparaît, et la vraie méthode psychologique, dont il est le père, s'établit définitivement au sein de la philosophie moderne.

Néanmoins déjà dans la manière dont Descartes saisit et pose l'idée de l'âme humaine, se manifeste une tendance qui doit dominer dans toute sa philosophie et dans toute son école. Il définit l'âme une chose qui pense, une chose qui est le sujet de certains phénomènes profondément distincts des phénomènes du corps, et non une force essentiellement active qui produit des actes, qui n'est jamais purement passive dans aucun des phénomènes dont elle est le sujet. Descartes, ayant méconnu l'activité essentielle de la seule substance dont la nature tombe directement sous notre observation, de la substance à l'image de laquelle nous concevons nécessairement toutes les autres, a été conduit à concevoir de la même manière toutes les substances créées, et à séparer l'idée de force ou de cause de l'idée de substance. De là la tendance à ôter à toutes les créatures la force et l'action; de là l'identification de la conservation des êtres avec une création continuée; de là enfin des conséquences redoutables pour la liberté et la personnalité humaine qui ont été déjà développées dans l'article sur le cartésianisme.

Descartes sort donc du doute universel par l'inébranlable vérité de l'existence de sa propre pensée.

Mais il ne suffit pas d'avoir trouvé une première vérité; il faut, pour

passer outre, trouver en elle un caractère à l'aide duquel on puisse découvrir d'autres vérités. Descartes examine donc à quels caractères cette première vérité lui a apparu comme une vérité, à quels titres son esprit l'a reçue sans contestation, et enfin quelles raisons l'ont décidé à y donner un assentiment immédiat et spontané. Il n'en trouve pas d'autres que l'évidence irrésistible dont elle est entourée, et en conséquence il pose l'évidence comme le signe, le criterium de la vérité. Rien n'est vrai que ce qui est évident, et tout ce qui est évident est vrai. Voilà la grande règle que l'esprit doit suivre dans la recherche de la vérité. Mais c'est la raison seule qui juge de l'évidence des choses, c'est donc la raison qui doit décider en dernier ressort de ce qui est la vérité comme de ce qui est l'erreur. Tel est le principe de la certitude que Descartes oppose au principe de l'autorité qui, sous une forme ou sous une autre, n'avait cessé de dominer dans la philosophie du moyen âge, et même encore dans la philosophie de la renaissance. Aux critiques qui invoquent contre lui des autorités, il répond : « Mais vous ne savez donc pas que vous parlez à un esprit qui est tellement dégagé des choses corporelles, qu'il ne sait pas même s'il y a eu jamais aucun homme avant lui, et qui partant ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité? » (Edit. Cousin, t. II, p. 261.)

Mais, selon Descartes, un doute plane encore sur la légitimité du criterium de l'évidence en tout ce qui ne concerne pas la vérité de notre propre existence, tant que l'existence d'un Dieu souverainement puissant et souverainement bon, qui ne peut vouloir nous tromper, ni permettre qu'on nous trompe, n'aura pas été démontrée. Cette démonstration de l'existence de Dieu est un des points les plus importants et les plus vrais de la métaphysique cartésienne. Descartes la fonde sur l'idée de l'infini et du souverainement parfait qu'éveille en nous le sentiment de notre nature imparfaite et bornée. Nous avons dans notre intelligence l'idée d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute-puissante ; or nous ne sentons rien en nous capable de produire une pareille idée. Elle ne peut être ni le produit ni le reflet de notre nature finie et imparfaite, ni de rien qui soit fini ; cette idée ne peut donc nous venir que d'un être qui possède formellement en lui toutes ces perfections. Cet être infini, éternel, immuable, indépendant, tout-connaissant, tout-puissant, ne peut être que Dieu ; donc Dieu existe. Telle est pour Descartes, telle est aussi pour nous, la vraie preuve, la preuve fondamentale de l'existence de Dieu. Il est vrai qu'il en ajoute deux autres; mais il ne les considère que comme des auxiliaires de la première, et il déclare expressément qu'il les destine aux esprits qui ne seraient pas capables de bien saisir la preuve par l'infini. Dans la seconde preuve, il déduit la vérité de l'existence de Dieu du fait même de notre propre existence en même temps que de l'idée de l'infini. Voici la forme de cette seconde preuve. J'existe; or je ne puis tenir l'existence de moi-même, je n'ai pas toujours été tel que je suis, je ne puis tenir l'existence de mes parents ou de quelque autre cause moins parfaite que Dieu, puisque j'ai en moi l'idée de toutes les perfections, l'idée de l'infini. Donc je ne puis tenir l'existence que de l'être infiniment parfait, de Dieu lui-même ; donc, de cela seul que j'existe, et de ce que l'idée d'un être souverainement

parfait est en moi, il résulte nécessairement que l'être souverainement parfait, Dieu, existe. Enfin, pour achever de mettre au-dessus de tous les doutes cette grande vérité de l'existence de Dieu, Descartes en donne encore cette troisième démonstration. Il veut prouver qu'alors même qu'on nierait la légitimité de ces deux premières démonstrations, il faudrait tenir la vérité de l'existence de Dieu comme ayant une valeur égale à celle de toutes les vérités mathématiques et géométriques. Tout ce que je connais clairement, dit-il, appartenir à une idée de mon esprit, lui appartient en effet. Ainsi cette propriété de l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits, que je reconnais clairement appartenir à l'idée de triangle, lui appartient en effet. Or j'ai en moi l'idée de Dieu; toutes les propriétés que je reconnaîtrai clairement lui appartenir ne seront donc pas moins vraies de Dieu que l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits n'est vraie de ce triangle. Mais dans les perfections que je conçois clairement appartenir à Dieu, l'existence se trouve comprise. Donc je puis dire au même titre que Dieu existe, et que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Il n'y a pas moins de certitude dans la seconde proposition que dans la première.

Telles sont les trois démonstrations que Descartes a données de l'existence de Dieu. Ces trois démonstrations ne diffèrent que par la forme; au fond, elles sont identiques; car toutes trois également concluent de l'idée de l'infini qui est en nous, à l'existence de l'Etre infini. La première forme de la démonstration est la meilleure; dans la seconde il y a une addition superflue du fait de notre propre existence, lequel ne donne rien de plus que l'idée de l'infini; la troisième affecte un tour syllogistique qui peut faire illusion et donner une fausse idée de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini. En effet, la force de cette preuve ne dépend pas d'un raisonnement. Il est impossible de conclure légitimement l'existence de Dieu par voie de raisonnement. La règle suprême du raisonnement, c'est que le petit terme rentre dans le moyen, et le moyen dans le grand terme, ou bien que la conclusion soit contenue dans les prémisses. Or, si dans la conclusion doit se trouver Dieu, l'Etre infini, comment la conclusion sera-t-elle contenue dans les prémisses? Tout au plus pourra-t-elle les égaler, si le terme Dieu ou Etre infini est déjà dans les prémisses. Mais alors un tel raisonnement s'agite dans un cercle vicieux; il a la prétention d'établir la vérité de l'existence de Dieu, et il est obligé de partir de la vérité de cette existence. Donc la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini ne doit pas affecter une forme syllogistique. Sa force n'est pas dans un raisonnement; elle est tout entière dans ce fait, que l'idée de l'infini n'est autre chose que l'intuition immédiate de l'Etre infini par notre intelligence. La preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini doit uniquement consister à mettre ce fait en évidence; et dans cette proposition: « J'ai l'idée de l'infini : donc l'Etre infini existe, » il n'y a pas plus de syllogisme que dans le « Je pense : donc je suis. » Pour me servir des expressions déjà citées de Descartes, c'est une chose connue de soi, une simple inspection de l'esprit.

Après avoir démontré l'existence de Dieu, Descartes recherche quels sont ses attributs. Il déduit tous les attributs de Dieu de l'idée de la perfection souveraine. Tout ce qui est conforme à l'idée de la souveraine

perfection doit se retrouver en Dieu, et tout ce qui témoigne de quelque imperfection ne peut s'y trouver; voilà la règle qu'il suit dans la détermination des attributs divins. Les deux points qu'il importe le plus de remarquer dans cette partie de la métaphysique de Descartes, sont la manière dont il entend l'attribut de la liberté et l'identification de l'attribut de conservateur avec l'attribut de créateur. A l'exemple des Jésuites, qui avaient été ses maîtres au collége de la Flèche, Descartes attribue à Dieu une liberté d'indifférence. Dieu, selon Descartes, peut indifféremment agir en tel sens ou en tel autre; Dieu n'est soumis à aucune loi, pas même à la loi du bien. Il a pu faire le contraire de ce qu'il a fait; il peut revenir sur ses décrets; il peut les changer, les révoquer, comme un souverain en son royaume. Il a créé le monde parce qu'il lui a plu de le créer, et il l'anéantira quand il lui plaira de l'anéantir. Il ne conserve les êtres qu'en continuant de les créer. Aucun être, à aucun instant, ne possède en lui la raison de son existence. Tout ce qui existe ne continue à exister que par la continuation de l'action même qui l'a tiré du néant. Si cette action venait à cesser, à l'instant même il y serait replongé. Au regard de Dieu, suivant l'expression de Descartes, conserver, c'est créer derechef. Aucun être créé ne peut ni durer, ni se mouvoir, ni agir un seul instant, en aucune façon, de lui-même et par lui-même. Toutes les substances créées sont passives; elles n'existent, elles n'agissent que par l'action continue de la seule cause efficiente et réelle, à savoir la cause suprême, Dieu lui-même; et le rapport des substances finies avec la substance infinie ne peut être qu'un rapport de création continuée. Dans cette intérprétation de l'attribut de conservateur apparaît encore la tendance déjà signalée de Descartes à dépouiller les substances créées de toute indépendance, de toute activité, de toute causalité, au profit de la substance infinie, seule cause efficiente. C'est par là qu'il a préparé les voies à Spinoza et à Malebranche.

Par la démonstration de l'existence et des attributs d'un Dieu souverainement parfait, tous les doutes qui pouvaient planer encore sur la légitimité du criterium de l'évidence se sont dissipés, et Descartes en fait l'application à l'homme et au monde. Il s'enfonce d'abord au sein de la conscience, et il y distingue trois grandes classes de faits: les jugements, les volontés et les affections. Cette division correspond assez bien à la division généralement adoptée aujourd'hui, d'intelligence, de volonté et de sensibilité. Il subdivise à leur tour les jugements ou les idées en trois classes: les idées innées, les idées qui nous viennent du dehors, les idées qui sont notre propre ouvrage. La question des idées innées est une des questions les plus importantes de la philosophie de Descartes, une de celles qui ont soulevé les plus vives discussions et exercé le plus d'influence sur les systèmes qui ont suivi. Descartes, par idées innées, n'entend pas, comme Hobbes et Locke l'en ont accusé, des idées constamment présentes à l'esprit à dater du premier moment de son existence; mais des idées qui existent en germe dans toutes les intelligences, et qui s'y développent nécessairement en certaines circonstances. Il a reconnu que le sentiment de notre imperfection éveillait nécessairement en notre intelligence l'idée de la perfection souveraine, et c'est par cette voie qu'il s'élève de la vérité de sa propre

existence à la vérité de l'existence de Dieu. Ces idées étant naturelles, Dieu seul, qui nous a créés, les a mises en nous, et, s'il lui plaisait, il pourrait les ôter, les changer, les détourner; car il est tout-puissant, et nulle loi ne saurait limiter sa toute-puissance, puisqu'il fait toutes les lois. Dire que les vérités métaphysiques établies par Dieu en sont indépendantes, c'est parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, c'est l'assujettir aux destins. Dieu a établi ces lois en la nature ainsi qu'un roi en son royaume, et comme un roi il peut les changer. Ainsi, d'après Descartes, dont nous venons de rapporter les propres expressions, les idées innées ou naturelles ne sont ni immuables, puisque Dieu peut les changer; ni nécessaires, puisque Dieu peut les détruire. Ici reparaît encore l'influence de l'erreur déjà signalée de Descartes, au sujet de la liberté d'indifférence qu'il attribue à Dieu. Descartes n'a donc défini que d'une manière bien imparfaite ce qu'il entend par idées innées; il s'est gravement mépris sur leurs vrais rapports avec Dieu et sur leurs vrais caractères. On peut lui reprocher encore de n'avoir nulle part tenté de donner une liste de ces idées. Néanmoins, il faut reconnaître qu'il a constaté dans l'intelligence humaine l'existence d'idées qui ne viennent pas des sens et qui ne sont pas le produit de notre activité intellectuelle : au premier rang de ces idées, il a placé l'idée de l'infini, sur laquelle il a fondé la preuve de l'existence de Dieu.

Dans la définition qu'il donne de la volonté, on retrouve la trace de cette tendance, que déjà nous avons remarquée, à dépouiller de toute causalité les substances créées. En effet, il confond la volonté avec le pouvoir de se déterminer, avec le pouvoir d'affirmer et de nier, c'est-à-dire le fait volontaire avec un fait intellectuel et fatal, avec le jugement. Voilà pourquoi il place l'origine de toutes les erreurs dans la volonté, ou plutôt dans la disproportion qui existe entre la volonté et l'entendement. Nous nous trompons, parce que notre volonté dépasse notre entendement, parce que, pour nier ou pour affirmer, nous n'attendons pas que l'entendement nous ait fourni des lumières suffisantes, et tel est, selon Descartes, l'unique principe de toutes nos erreurs. En outre des idées et des volontés, Descartes distingue dans l'âme des passions. Il a consacré à l'étude de cette troisième classe de phénomènes un traité tout entier, écrit en français et composé dans les dernières années de sa vie. Autant il y a de façons importantes en lesquelles nos sens peuvent être mus par les objets, autant il reconnaît dans l'âme de passions principales. Il y a six passions principales, simples et primitives : l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie, la tristesse. Toutes les autres passions sont composées de ces six passions primitives, ou bien en sont des espèces. Descartes termine le *Traité des passions* par cette conclusion générale : « Toutes les passions sont bonnes de leur nature; il n'y a que leur excès qui soit mauvais, et on peut l'éviter par l'industrie et la préméditation, mais surtout par la vertu. » Il donne à la fois l'explication psychologique et l'explication physiologique de chaque passion. Il fait toujours dériver l'explication physiologique de l'hypothèse des esprits animaux, qui est le principe fondamental de toute la physiologie cartésienne. On peut reprocher à Descartes de n'avoir pas suffisamment justifié cette liste un peu arbitraire de six

passions principales et primitives, dont toutes les autres ne seraient que des composés et des dérivés.

Jusqu'ici il n'a pas encore été question de l'existence du monde extérieur, parce que nous avons suivi l'ordre même de la méthode de Descartes. En effet, Descartes pose d'abord l'existence de la pensée, puis l'existence de Dieu, et en dernier lieu l'existence du monde extérieur. Voici sur quel fondement il fait reposer notre croyance à l'existence du monde extérieur.

Certaines de nos idées nous apportent la connaissance de quelque chose que nous sentons ne pas venir de nous. Mais ce quelque chose que nous sentons ne pas venir de nous, ce quelque chose qui ne dépend pas de nous, ne devons-nous pas nous enquérir d'abord si ce n'est pas Dieu lui-même? Pourquoi les idées d'étendue, de mouvement, d'odeur, de couleur, ne seraient-elles pas causées directement en nous par Dieu même? C'est Descartes qui soulève lui-même cette objection, et il la réfute de la manière suivante. La réalité extérieure ne peut être Dieu lui-même, d'après ce principe, que Dieu ne peut nous tromper : comme il a mis en nous une forte tendance à croire que l'idée d'étendue est causée dans notre âme par quelque chose qui, en dehors de nous, est réellement étendu, s'il n'en était pas ainsi, il nous tromperait. Or Dieu, étant souverainement parfait, ne peut en aucune manière vouloir nous tromper; donc il existe une réalité extérieure correspondant à l'idée que nous en avons. Ainsi Descartes fonde la croyance à l'existence du monde extérieur sur la véracité divine.

Mais n'en est-il pas de même de toutes les vérités aperçues par notre intelligence? toutes ne reposent-elles pas sur la véracité de nos facultés? et la véracité de nos facultés, sur la véracité divine? En dernière analyse, l'évidence, comme Descartes lui-même l'a démontré, n'est-elle pas identique à la véracité divine? Donc il aurait pu se borner à reconnaître l'évidence de quelque chose qui n'est pas nous, d'un *non-moi* fini et limité opposé à notre *moi*, et ne pas faire intervenir dans cette question la véracité divine d'une manière spéciale et sous forme syllogistique.

Une opinion célèbre, l'hypothèse de l'animal machine, se rattache encore à la métaphysique de Descartes. Entre la pensée telle qu'elle est en nous, et la matière inerte, soumise aux lois générales du mouvement, selon Descartes, il n'y a point d'intermédiaires, et, en conséquence, il n'y a dans le monde que deux sortes de lois, celles qui régissent l'esprit ou la pensée, et celles qui régissent la matière inerte. Le corps de l'homme et tout ce qui n'est pas la pensée se range dans la classe des substances étendues soumises aux lois générales de la mécanique. Ainsi, toutes les sensations, toutes les impressions produites sur le cerveau, toutes les passions, ne sont et ne peuvent être qu'un pur mécanisme résultant des divers mouvements de fibres, de fluides, des esprits animaux qui découlent du cerveau dans les nerfs, dans le cœur, dans les muscles, ou bien remontent du cœur dans le cerveau : car il n'y a rien de plus dans les animaux que dans le corps séparé de la pensée; toutes les fonctions, tous les mouvements organiques, tous les appétits des animaux peuvent s'expliquer de la même manière que ce qui se passe dans le corps humain. Il n'y a en eux que de l'étendue et du mouve-

ment, et ils ne sont que de simples machines soumises, comme celles qui sortent de la main de l'homme, aux lois générales de la mécanique. L'animal est semblable à une horloge qui, composée de roues et de ressorts plus ou moins compliqués, ne marche que lorsqu'elle a été montée, ne produit tel ou tel mouvement qu'autant que tel ou tel ressort a été poussé. L'hypothèse de l'animal machine est une des hypothèses cartésiennes qui a eu le plus de retentissement. Pendant tout le cours du XVIIe siècle, elle a été vivement discutée; elle a été un grand champ de bataille entre les cartésiens et les adversaires du cartésianisme, et une foule d'ouvrages pour et contre ont paru sur cette question. En général, elle obtint l'assentiment des théologiens, parce qu'en niant la souffrance chez les animaux, elle leur paraissait résoudre une objection embarrassante contre le péché originel et la divine Providence. Bossuet la développe et la défend dans son traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*. Descartes conclut l'automatisme des bêtes, de deux raisons : 1° de ce que les bêtes ne parlent pas; 2° de leurs admirables industries. Or la première preuve ne signifie rien, parce que Descartes ne prouve pas et ne peut pas prouver que la parole est la seule expression possible du sentiment et de l'intelligence. La seconde repose sur une confusion de l'instinct avec l'intelligence. L'hypothèse de l'animal machine est donc sans fondement, et elle est condamnée par toutes les données de l'observation, de l'induction et de l'analogie.

Terminons cette exposition rapide de la métaphysique de Descartes en déterminant ce qu'il entend par substance en général, et en particulier par la substance de l'âme et du corps. Il définit la substance en général une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. Mais à cette condition il n'y aurait d'autre substance que Dieu; car lui seul tient l'existence de lui-même, et il n'y a rien dans le monde qui puisse un seul instant subsister sans son concours. Aussi Descartes modifie-t-il immédiatement cette définition, en déclarant que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et de ses créatures. Quand il s'agit de la créature, il faut entendre par substance ce qui, n'ayant besoin pour subsister que du concours ordinaire de Dieu, nécessaire à l'existence de tous les êtres, existe d'ailleurs par soi-même et sans le concours d'aucune autre chose créée. Les choses, au contraire, qui, indépendamment du concours de Dieu, ne peuvent exister sans celui de quelque autre chose créée, ne sont que des attributs et des phénomènes. Nous admettons avec Descartes cette définition de la substance absolue et des substances relatives; mais nous n'admettons pas la manière dont il entend ce concours de Dieu. En effet, comme déjà nous l'avons dit, ce concours n'est rien moins qu'une création continuée. Or, la création continuée nous paraît enlever aux êtres créés toute espèce de causalité, de substantialité, de réalité propre, et les transformer en de simples actes continuellement répétés de la toute-puissance divine. Assurément les choses créées n'existent qu'en vertu du concours de Dieu; ce qui n'existe pas par soi s'appuie nécessairement sur ce qui existe par soi, et ce qui est fini ne peut être placé en dehors de l'infini. Mais, pour expliquer ce concours, pour rendre compte de l'existence des choses créées, il n'est nullement nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une création continuée qui détruit la possibilité même de toute réalité créée,

de l'individualité et de la personnalité. Il suffit de concevoir une participation continue, un rapport permanent de la chose créée avec la source suprême, d'où toute causalité et toute substantialité découlent, et ce n'est pas porter atteinte à la toute-puissance de Dieu, que de les considérer comme douées d'une activité qu'elles tiennent de lui, et d'une activité qui découle de la même source que leur substantialité. A la création continue, il faut substituer la participation continue, et à la passivité absolue, l'activité essentielle.

Mais nous ne connaissons pas la substance en elle-même; elle ne tombe pas sous les sens. Il nous est impossible non-seulement d'imaginer, mais encore de concevoir la substance en elle-même complétement dépouillée de toute espèce d'attributs. Chaque substance, selon Descartes, a un attribut fondamental duquel dérivent tous ses autres attributs, toutes ses autres propriétés. Or l'attribut fondamental de l'esprit est la pensée, et l'attribut fondamental de la matière est l'étendue. Il n'y a pas un phénomène de l'esprit qui ne suppose la pensée et qui ne soit la pensée elle-même diversement modifiée. Tout ce qui a l'esprit pour théâtre est un mode de la pensée; l'esprit ne saurait être conçu sans la pensée, il serait anéanti en même temps que la pensée. Notre existence finit avec la pensée et commence avec elle. En un mot, l'âme est une substance pensante. On objecte à Descartes que, pendant un profond sommeil, pendant la léthargie, nous ne pensons pas. Il répond : Rien ne prouve que nous n'ayons pensé pendant un profond sommeil ou pendant une léthargie; mais seulement nous ne nous en souvenons pas. Cette réponse nous paraît décisive : on ne peut par aucun procédé légitime conclure du défaut de la mémoire au défaut de la conscience. Descartes donne à la matière pour attribut fondamental l'étendue, comme la pensée à l'âme. Il affirme que tous les phénomènes, toutes les propriétés de la matière supposent l'étendue, ou plutôt ne sont que l'étendue elle-même diversement modifiée. Il est impossible de concevoir le corps sans l'étendue. Hors de l'étendue, la matière n'est rien. L'étendue est donc l'essence même de la matière. L'âme en elle-même est une substance passive, car la continuité de la pensée que Descartes lui attribue n'est que la continuité d'une modification. La matière en elle-même est une substance également passive, et elles ne diffèrent ainsi l'une de l'autre que par leurs attributs respectifs de pensée et d'étendue. Mais si toutes les substances sont également passives, considérées en elles-mêmes, rien ne les distingue les unes des autres; elles ne peuvent se distinguer que par leurs attributs fondamentaux, et l'esprit tend à les confondre en une seule et même substance dont tous les corps et tous les esprits seraient sans distinction les modes et les attributs. On voit encore par là comment Descartes a préparé les voies à Spinoza.

Tels sont les points principaux de la métaphysique de Descartes. Mais Descartes n'est pas seulement un grand métaphysicien, il est aussi un mathématicien et un physicien du premier ordre. En mathématiques, il a inventé l'application de l'algèbre à la géométrie; en physique, il est l'auteur de la fameuse hypothèse des tourbillons, qui, pendant longtemps, a régné en souveraine dans la science. Quoique détrônée aujourd'hui et remplacée par d'autres hypothèses, elle est bien loin de mériter le

ridicule qu'ont tenté de jeter sur elle, par un esprit d'aveugle réaction, la plupart des philosophes du XVIIIe siècle.

Nous ne pouvons mieux faire que de rapporter le remarquable jugement qu'en porte d'Alembert, dont le témoignage ne peut être suspecté de partialité en faveur de la philosophie cartésienne. « On voit partout, dit-il en parlant de Descartes (Préface de l'*Encyclopédie*), même dans ses ouvrages les moins lus maintenant, briller le génie inventeur. Si on juge sans partialité ces tourbillons devenus aujourd'hui presque ridicules, on conviendra, j'ose le dire, qu'on ne pouvait alors imaginer mieux. Les observations astronomiques qui ont servi à les détruire étaient encore imparfaites ou peu constatées, rien n'était plus naturel que de supposer un fluide qui transportât les planètes. Il n'y avait qu'une longue suite de phénomènes, de raisonnements, de calculs et, par conséquent, une longue suite d'années, qui pût faire renoncer à une théorie aussi séduisante. Elle avait d'ailleurs l'avantage singulier de rendre compte de la gravitation des corps par la force centrifuge du tourbillon même, et je ne crains pas d'avancer que cette explication de la pesanteur est une des plus belles, des plus ingénieuses hypothèses que la philosophie ait jamais imaginées. Aussi a-t-il fallu, pour l'abandonner, que les physiciens aient été entraînés comme malgré eux et par des expériences faites longtemps après. Reconnaissons donc que Descartes, forcé de créer une physique toute nouvelle, n'a pu la créer meilleure, et que s'il s'est trompé sur les lois du mouvement, il a du moins deviné qu'il devait y en avoir. » L'hypothèse des tourbillons renferme l'idée mère de l'attraction newtonienne, elle en est l'antécédent. Jamais peut-être Newton n'aurait conjecturé que la même loi d'attraction devait s'appliquer au corps qui tombe à la surface de la terre et à l'astre qui accomplit sa révolution, si Descartes, avant lui, n'avait soupçonné que tous les phénomènes de l'univers physique s'accomplissent en vertu des lois générales du mouvement. L'hypothèse de l'attraction a trop fait oublier l'hypothèse des tourbillons; cependant elles se tiennent de beaucoup plus près que d'ordinaire on ne se l'imagine: toutes deux partent du même principe, toutes deux envisagent l'univers sous le même point de vue. Pour Newton comme pour Descartes, le problème de l'univers est un problème de mécanique. Il était peut-être plus difficile de déterminer la vraie nature du problème du monde, que de le résoudre, sa nature étant déterminée. Or cette gloire revient tout entière à Descartes, puisque c'est Descartes qui le premier a eu l'idée que tous les mondes étaient assujettis aux lois générales de la mécanique. Par cette idée, il a préparé Newton, il a peut-être plus fait que Newton.

Après cette exposition rapide des principes de la philosophie cartésienne, il faut porter sur elle un jugement général. Quelle part de vérité et d'erreur renferme cette grande philosophie? La part de vérité l'emporte infiniment sur la part de l'erreur. Par où elle a le plus péché, c'est par l'exagération d'une pensée incontestablement vraie, à savoir de la dépendance des créatures à l'égard du Créateur, et de la nécessité où elles sont, pour continuer d'être, de lui emprunter continuellement leur raison d'être. Elle a exagéré cette pensée au point de dénier aux créatures toute espèce de causalité et de substantialité propre, et de séparer entièrement l'idée de force de l'idée de substance créée, au

point de transformer en une création continuée ce concours nécessaire du Créateur dont la créature a besoin pour continuer d'exister. Ayant méconnu l'activité essentielle des créatures, elle tend à méconnaître entièrement le fait de l'activité volontaire et libre, et à confondre la volonté avec le jugement. Cette exagération a placé la philosophie de Descartes sur la route du panthéisme et des causes occasionnelles. La liberté d'indifférence attribuée à Dieu est une autre erreur grave dans laquelle Descartes est tombé. Cette erreur rejaillit sur la théorie des idées innées, dont il nie l'immutabilité et la nécessité, parce que cette nécessité et cette immutabilité lui paraissent en contradiction avec la liberté souveraine de Dieu, qui, en vertu de cette liberté, doit pouvoir les changer comme un monarque absolu change les lois en son royaume. Toutefois, quelque grave que soit en elle-même une pareille erreur, elle est loin d'avoir exercé une aussi fâcheuse influence que la précédente. En effet, elle a été rejetée par la plupart des philosophes cartésiens, qui, suivant les traces de Malebranche, n'ont pas séparé l'idée de la liberté de Dieu d'avec l'idée de sa sagesse souveraine, et ont admis ce caractère d'immutabilité et de nécessité des idées de la raison méconnu par Descartes. Hors de ces deux grandes erreurs, je ne vois plus dans la philosophie de Descartes que des vérités fortes et fécondes sur lesquelles s'est constituée la philosophie moderne presque tout entière.

Ce qu'il y a d'éternellement vrai dans le cartésianisme, c'est d'abord la méthode. En effet, Descartes a reconnu et fait définitivement triompher le vrai principe de la certitude, à savoir l'évidence ou l'autorité de la raison, et il a constaté immédiatement cette évidence dans l'irrésistible autorité du témoignage de la conscience, qu'il oppose comme une invincible barrière à tous les efforts du scepticisme et d'une théologie aveugle, ennemie de toute philosophie. Il a placé le point de départ de la philosophie dans le retour de la pensée sur elle-même, et il a profondément distingué ce qui appartient à l'âme de ce qui appartient au corps, et la méthode propre à étudier la pensée de la méthode propre à étudier les organes. Il a mis hors de doute cette vérité profonde : l'âme se conçoit mieux que le corps.

Mais ce n'est pas seulement par l'esprit et par la méthode philosophique que Descartes a bien mérité de la philosophie moderne ; il y a aussi déposé des résultats de la plus haute importance et d'une incontestable vérité. Ainsi, il a constaté dans l'intelligence l'existence d'idées qui ne viennent ni des sens, ni de notre activité intellectuelle, et il a repoussé d'une manière triomphante tous les arguments que les philosophes sensualistes de son temps, tels que Hobbes et Gassendi, ont dirigés contre l'existence de ces idées. Il a particulièrement mis en lumière l'idée de l'infini ; il en a établi la valeur objective, et a fondé sur elle la vraie preuve de l'existence de Dieu. Il a compris, ce que son disciple Malebranche devait développer et fortifier davantage, que, par cette idée de l'infini, notre intelligence était en un continuel rapport avec Dieu. Enfin, si Descartes s'est trompé en définissant par une création continuée ce concours de Dieu nécessaire à l'existence et à la conservation de toutes les créatures, du moins il a eu le sentiment et l'idée de la nécessité de ce concours. Il a vu que ce qui n'existe pas par soi ne peut continuer d'être qu'à la condition de s'appuyer continuellement sur ce

qui existe par soi, et il a établi la nécessité d'une participation continue des créatures avec le Créateur. Le cartésianisme tout entier est pénétré de ce sentiment et de cette idée, qui, sous une forme ou sous une autre, se retrouvent toujours dans tous les grands systèmes de philosophie.

Telle est la part de vérité et d'erreur contenue au sein de la philosophie de Descartes. Les erreurs ont passé : l'erreur de la liberté d'indifférence a été corrigée par Malebranche; l'erreur de la passivité absolue des substances créées a été corrigée par Leibnitz. Les vérités demeurent, elles vivent au sein de la philosophie moderne, et lui servent de fondement.

Il faut consulter, pour la biographie, la *Vie de Descartes*, par Baillet, 2 vol. in-4°, Paris, 1691.

Les principaux ouvrages de Descartes, dans l'ordre de leur apparition, sont : le *Discours de la Méthode, etc.*, publié à Leyde en 1637; — *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*, in-4°, Amst., 1644. Cet ouvrage a été traduit et publié en français par le duc de Luynes, sous le titre de *Méditations métaphysiques de René Descartes, touchant la première philosophie*, in-4°, Paris, 1647; —*Principia philosophiæ*, in-4°, Amst., 1644. Cet ouvrage a été aussi traduit en français par un de ses amis, Claude Picot, in-4°, Paris, 1647; — *Les Passions de l'âme*, publiées en français, in-8°, Amst., 1649. — Après la mort de Descartes furent publiés, par les soins de Clerselier et de Rohaut : *Le Monde de Descartes, ou le Traité de la lumière*, in-12, Paris, 1664; — *Le Traité de l'homme et de la formation du fœtus*, in-4°, ib., 1664;—*Les Lettres de René Descartes*, 3 vol. in-4°, ib., 1657-1667.—Les principales éditions des Œuvres complètes de Descartes sont : *Opera omnia*, 8 vol. in-4°, Amst., 1670-1683; — *Opera omnia*, 9 vol. in-4°, ib., 1692-1701; — *Œuvres complètes de Descartes*, 9 vol. in-12, Paris, 1724; — *Œuvres complètes de Descartes*, publiées par Victor Cousin, 11 vol. in-8°, ib., 1824-1826; — *Œuvres philosophiques de Descartes*, 4 vol. in-8°, ib., 1835, publiées par M. Ad. Garnier, avec une biographie de Descartes et une analyse de tous ses ouvrages; — *Œuvres de Descartes*, Bibliothèque philosophique de Charpentier, 1 vol. gr. in-18, ib., 1843 contenant le *Discours de la Méthode*, les *Méditations*, le *Traité des passions*, avec une introduction, par M. J. Simon.

Pour l'intelligence de la philosophie de Descartes, on peut consulter encore la plupart des ouvrages déjà cités à l'article CARTÉSIANISME.

F. B.

DÉSIR. C'est une conception primitive et absolue de la raison que tout ici-bas a une fin et y tend. La destination de tous les êtres n'est pas la même, à cause de la différence de leurs natures; mais tous aspirent également à remplir le rôle que la Providence leur a assigné. Soumis à la loi commune, l'homme trouve au fond de lui-même un penchant impérieux et continuel à rapprocher de soi les objets qui sont en harmonie avec les fins de ses facultés, et dont la possession est pour lui le bonheur, l'absence une source d'inquiétude, de malaise et d'abattement. Cette inclination secrète et puissante de l'âme constitue le fond du phénomène connu sous le nom de *désir*. Désirer une chose, c'est tendre vers cette

chose par un élan naturel et spontané; c'est chercher instinctivement à s'en rendre maître, à la posséder, à s'y unir; c'est ressentir une sourde anxiété, tant que la passion n'a pas atteint son objet, et une délicieuse jouissance, lorsqu'elle l'a obtenu.

Mais ce premier élément du désir n'en est pas le seul. Une connaissance tantôt claire, tantôt obscure, se mêle au penchant que l'âme éprouve; elle sait toujours plus ou moins ce qu'elle désire, et la raison éclaire le but que poursuit la sensibilité. *Ignoti nulla cupido,* a dit un poëte dont Malebranche traduisait la pensée sous une forme philosophique, lorsqu'il définissait le désir « l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère de posséder. » Le désir se distingue par là de la tendance aveugle qui entraîne toute existence à sa fin, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore. Il est le mouvement spontané de la nature, transformé par l'intelligence; il constitue donc un phénomène qui ne se produit que chez les êtres doués de connaissance. La pierre a des affinités; la brute a des instincts; l'homme seul a des désirs, parce que seul il a reçu le don de la pensée.

Ce qu'il importe maintenant de bien entendre, c'est que le désir, pris en lui-même, n'est pas directement soumis au pouvoir de l'âme, qui ne peut ni l'éveiller ni l'étouffer à son gré, mais à laquelle il s'impose, pour ainsi parler, selon des lois fatales et nécessaires. Nous pouvons essayer de prévenir certains désirs, en évitant, par exemple, les occasions qui les exciteraient; nous pouvons les combattre quand ils sont nés, et refuser de les satisfaire; souvent même nous y sommes tenus, et la force morale éclate particulièrement dans ces luttes de la personne humaine contre la passion. Mais ce n'est pas nous qui déterminons les inclinations de notre âme; nous ne sommes pas les maîtres de les engendrer par une sorte de *fiat* de notre volonté, ni de les faire disparaître quand il nous plaît, et ensuite de les ranimer; elles prennent naissance et elles meurent sans notre participation, et souvent en dépit de tous nos efforts. Où est l'homme qui possède assez d'empire sur lui-même pour ne pas désirer ce qu'il regarde comme un bien, la possession de ce bien lui parût-elle impossible ou coupable? Où est celui qui n'est pas exposé à ressentir des tentations que sa conscience désapprouve, et auxquelles sa liberté n'a pas le droit d'obéir? Expression variée de nos besoins naturels ou factices, les désirs de l'homme ne dépendent pas de lui, mais des lois de sa constitution. Tout corps tombe s'il n'est soutenu; de même, le phénomène du désir a lieu dans tous les cœurs, aussitôt que certaines conditions se trouvent remplies ou que d'autres ne le sont plus.

Un grand nombre de philosophes, entre autres Condillac, Thomas Brown, M. Laromiguière, ont considéré le désir comme le principe générateur de la volonté. A les en croire, ces mots, *je veux,* signifient je désire et je pense que rien ne peut contrarier mon désir. On voit aisément, par l'analyse qui précède, combien une pareille opinion est peu fondée. Elle confond deux phénomènes de nature essentiellement différente, l'un nécessaire, l'autre libre; le premier que l'âme ne saurait s'imputer à elle-même, le second qui dépend d'elle et dont elle répond; celui-ci empreint du signe éminent de la personnalité; celui-là en quelque sorte étranger à nous-mêmes, bien qu'il se produise en

nous. Il est vrai que nos facultés actives ne se développent pas en l'absence de toute excitation; pour agir, nous avons besoin d'y être poussés, et de tous les mobiles, la passion est, sans contredit, le plus puissant. Mais on ne saurait assimiler un simple mobile à une faculté proprement dite. Quel que soit l'aiguillon qu'elle y trouve, la volonté est si peu le désir, que souvent, comme nous l'avons fait remarquer, toute son énergie est employée à le combattre; et, dans ce cas, ce n'est pas seulement un penchant qui entre en lutte avec d'autres penchants, et qui cherche à les étouffer; la résistance part de plus haut; elle procède d'une force que nous distinguons, ou plutôt qui se distingue elle-même de toutes les inclinations, et qui, victorieuse ou vaincue, se reconnaît le pouvoir de les surmonter.

D'autres philosophes, allant plus loin, ont cherché dans le désir l'élément primitif, la substance même de l'âme humaine. Cette nouvelle erreur, plus grave encore que la précédente, ne résiste pas davantage à l'examen. Tous les attributs d'un être, toutes ses opérations sont des résultats et, pour mieux dire, des traductions de sa nature. Si donc la nature de l'âme consistait primitivement à désirer; si, envisagée dans son fond, dans son essence, elle n'était autre chose qu'un désir non interrompu poursuivant sans relâche une fin indéterminée, le désir devrait suffire pour rendre compte de tout ce qu'elle est et de tout ce qui se passe en elle, de ses facultés et de ses modifications. Nous avons déjà fait voir qu'il ne rendait pas compte du phénomène de sa volonté, et que, loin de là, il avait précisément pour caractère d'être indépendant de la personne humaine; mais il y a chez l'homme un sentiment non moins énergique et non moins profond que celui du pouvoir volontaire, je veux dire le sentiment de son unité et de son identité. Chacun de nous sait clairement que le principe de son être est un, simple, indivisible; qu'il ne change pas, ne se renouvelle pas, mais qu'il reste aujourd'hui ce qu'il était hier, et qu'il sera demain ce qu'il est aujourd'hui. Or serait-ce à la vue de cette multitude de désirs qui se mêlent et s'entre-choquent dans l'âme, que nous aurions acquis la persuasion de l'unité de son existence? Certes, si quelque chose pouvait ébranler cette conviction, la première et la plus invincible de toutes, ce devrait être ce grand nombre d'affections, non-seulement différentes, mais opposées, qui se partagent le cœur humain, où elles se succèdent de jour en jour et souvent d'un moment à l'autre. La vie humaine trouve un fond plus solide, plus durable, dans l'activité naturelle de l'âme, dans cette énergie intime et impérissable, si bien comprise de Leibnitz et de M. de Biran, qui tend à l'action par un perpétuel effort. Nos désirs viennent se dessiner sur ce fond, et le varient; mais il y a une étrange illusion à prétendre qu'ils le constituent.

Après avoir distingué le désir des autres phénomènes de la vie psychologique, il s'agirait d'en indiquer les différentes espèces, correspondant à l'infinie variété des objets avec lesquels le *moi* se trouve en rapport, et qui deviennent pour lui une cause de plaisir ou de douleur. Mais un pareil tableau, s'il devait embrasser tous les faits de détail, nous entraînerait beaucoup trop loin; aussi nous bornerons-nous à un petit nombre d'aperçus généraux.

Parmi les désirs actuels de notre âme, il en est qu'elle a apportés en

naissant; il en est d'autres qu'elle tient des circonstances et de l'habitude. Les premiers peuvent être appelés *originels;* les seconds, *acquis.*

Les désirs originels dépendent de la constitution de l'homme, et seulement de sa constitution; aussi se retrouvent-ils chez tous les individus, à quelque nation que ces individus appartiennent, et quelle que soit la position où ils vivent. Dès les premières années de l'existence, on les voit se manifester; ils se développent dans la jeunesse et l'âge mûr, et subsistent jusque dans la plus extrême vieillesse. C'est en vain qu'on essayerait d'en rendre raison : tout ce que l'on peut dire, c'est que nous les éprouvons parce que nous sommes ainsi faits. Le rôle de la volonté n'est donc pas de les étouffer, car, en cela, elle tenterait une œuvre impossible; mais d'en prévenir les déviations, de les contenir, de les modérer et de leur refuser toute satisfaction illégitime, en leur accordant celle qu'ils peuvent légitimement réclamer.

Au nombre de ces désirs primitifs et innés, qui marquent véritablement les fins dernières de l'homme, nous indiquerons la curiosité ou désir de connaissance, l'ambition ou désir de pouvoir, la sympathie ou amour de nos semblables. Il n'est pas un homme, en effet, pour qui la découverte de la vérité ne soit, dès son plus jeune âge, une source de délicieuses émotions, et qui ne la recherche avec ardeur. Il n'en est pas un qui reste insensible à la possession et à l'exercice du pouvoir, depuis le monarque absolu qui dispose de la vie et de la fortune de ses sujets, jusqu'au laboureur qui tourmente la terre, jusqu'à l'enfant qui brise les objets de ses plaisirs. Il n'est pas un homme, enfin, qui ne se plaise au commerce de ses semblables, et pour qui la solitude ne soit une cause de tristesse et d'affliction profonde. De là les progrès des sciences cultivées chez tous les peuples; de là les luttes perpétuelles de l'homme contre la nature physique, en vue d'asservir et d'améliorer sa condition terrestre; de là, enfin, l'établissement des familles et des sociétés, et toutes les institutions qui s'y rattachent. La curiosité, l'ambition, la sympathie sont la source d'un grand nombre d'autres passions, moins générales qu'elles-mêmes, à n'en considérer que l'objet, mais aussi profondes, aussi durables, telles que l'amour du beau et des arts, celui de l'indépendance, des honneurs, de l'estime, et les affections de toutes sortes, depuis l'amour paternel jusqu'à la philanthropie. Peut-être la Providence a-t-elle déposé encore d'autres penchants dans notre âme; mais il n'en est certainement pas de plus puissants ni de plus féconds.

Les désirs que nous avons appelés *acquis* se développent généralement en présence des objets qui favorisent ou qui accompagnent la satisfaction des désirs originels. Par exemple, nous n'avons originellement reçu aucun penchant pour les richesses; mais elles sont un moyen d'arriver au pouvoir, aux honneurs : on commence par les rechercher à ce titre, en souvenir des avantages qu'elles procurent; on finit par les confondre avec les véritables biens et par les désirer pour elles-mêmes, et c'est ainsi que croît peu à peu la passion de l'avarice.

Il est aisé de voir par là que les désirs acquis ne présentent aucun des caractères des désirs originels. D'abord, ils n'ont pas leurs racines dans notre constitution, mais dans un fait ultérieur, dans une association d'idées qui suppose l'expérience. On peut donc en rendre compte en indiquant l'association qui y a donné lieu; et, quand on ne réussit

pas à les expliquer, c'est défaut de sagacité ou de mémoire. Secondement, ils ne sont pas universels, mais particuliers; ils sont le propre d'une nation, d'une famille, d'un individu, et ne se trouvent pas chez les autres individus, les autres familles, les autres nations. Est-il nécessaire d'ajouter qu'ils varient avec la foule des circonstances où chaque homme peut être placé, avec les associations d'idées qu'il peut former; que le nombre en est infini, et que, par conséquent, ce serait une tâche aussi fastidieuse que stérile de chercher à les énumérer?

Un dernier point digne d'être remarqué, c'est que nos désirs originels sont, de leur nature, inépuisables, insatiables. Vainement nous les jugerions comblés par la possession de l'objet qu'ils poursuivaient le plus ardemment : apaisés pour quelques heures, ils ne tardent pas à appeler de nouvelles satisfactions, aussi vaines et aussi fugitives que les premières. Quel est l'ambitieux entouré d'honneurs et de gloire; quel est le savant riche des dons du génie et des acquisitions de l'expérience, qui ne soient mécontents l'un de sa science, l'autre de son autorité, et qui ne rêvent un sort meilleur? L'homme désire toujours au delà de ce qu'il obtient. De même que l'intelligence porte en soi l'idée de l'infini, de même il semble que l'infini soit le premier besoin de la sensibilité; car aucun objet borné ne peut remplir le vide immense de notre âme. Un fait pareil, fût-il isolé, démontrerait invinciblement les hautes destinées qui attendent l'humanité, et que les misères de cette vie ne lui permettent pas d'accomplir.

Voyez Reid, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, liv. III, p. 2, c. 2 (*Œuvres compl.*, t. VI); — Dugald Stewart, *Esquisses de Philosophie mor.*, 2e partie, c. 1, sect. 3; *Philosophie des facultés actives et morales de l'homme*, liv. I, c. 2; — et les articles AMOUR, INSTINCT, PENCHANTS, SENSIBILITÉ. C. J.

DESLANDES (André-François BOUREAU-) naquit à Pondichéri en 1690. Arrivé en France encore très-jeune, il rencontra le P. Malebranche, qui essaya de le faire entrer dans l'Oratoire. Mais, comme Deslandes nous l'apprend lui-même dans une note (*Histoire critique de la Philosophie*, t. IV, p. 192), des considérations de famille et un voyage indispensable qu'il devait faire en pays étrangers l'empêchèrent, à son grand regret, de prendre ce parti. Après avoir exercé pendant de longues années, d'abord à Rochefort, puis à Brest, les fonctions de commissaire général de la marine, il se retira à Paris, où il mourut le 11 avril 1757. Deslandes à beaucoup écrit et sur toutes sortes de sujets, sur la marine, le commerce, la physique, l'histoire naturelle, la politique et les mœurs. Il a même fait des romans et des vers; mais ce qui a fait sa réputation, et le rend digne d'être mentionné avec honneur dans ce recueil, c'est son *Histoire critique de la Philosophie* (3 vol. in-12, Amst., 1737, et 4 vol. in-12, 1756), le premier livre de ce genre qui ait paru en France, et qui hors de notre pays n'a pas eu d'autre antécédent que la compilation de Jonsius (*de Scriptoribus historiæ philosophiæ libri quatuor*, in-4°, Francfort, 1659, et Iéna, 1716) et l'histoire informe de Stanley. L'ouvrage de Deslandes ne se recommande pas seulement à notre attention par l'époque où il parut, il intéresse aussi par lui-même; il renferme, mêlées sans doute

à beaucoup d'imperfections et d'erreurs, des vues saines et élevées, des idées d'impartialité et de modération assez inattendues chez un philosophe du XVIIIe siècle, et quelques opinions de détail qui ne manquent ni de finesse ni d'exactitude. Voici, par exemple, comment l'auteur s'exprime dans sa préface sur l'importance et le vrai caractère de l'histoire de la philosophie : « L'histoire de la philosophie, à la regarder d'un certain œil, peut passer pour l'histoire même de l'esprit humain, ou du moins pour l'histoire où l'esprit humain semble monté au plus haut point de vue possible.... Le principal et l'essentiel, c'est de remonter à la source des principales pensées des hommes, d'examiner leur variété infinie, et en même temps le rapport imperceptible, les liaisons délicates qu'elles ont entre elles ; c'est de faire voir comment ces pensées ont pris naissance les unes après les autres, et souvent les unes des autres ; c'est de rappeler les opinions des philosophes anciens, et de montrer qu'ils ne pouvaient rien dire que ce qu'ils ont dit effectivement. » Appuyé sur ce principe, il ne cesse de recommander, non-seulement l'indulgence, mais la reconnaissance et le respect, pour tous les systèmes et toutes les générations de philosophes qui nous ont précédés. Il y aurait de l'injustice, selon lui, à juger les anciens avec nos idées modernes ; il faut leur tenir compte des temps où ils ont vécu, des difficultés qu'ils avaient à vaincre dans une carrière où ils sont entrés les premiers, et nous convaincre que, sans eux, sans leurs découvertes si laborieuses et si lentes, et même sans leurs erreurs et leurs fautes, nous ne serions pas arrivés au degré où nous sommes. Deslandes ne montre pas moins de sagesse lorsqu'il parle des rapports de la philosophie et de la théologie et, par conséquent, des limites où doit s'arrêter le sujet dont il traite. La philosophie ne s'appuie que sur la raison ; la théologie n'invoque que la révélation et des témoignages historiques. La révélation et la raison ne peuvent pas être opposées l'une à l'autre ; « mais elles forment (ce sont ses expressions) deux sortes d'empires, dont les droits sont nettement séparés. Chacun de ces empires est distinct et indépendant de l'autre. » (*Hist. crit.*, t. II, p. 399, 1re édit.)

Malheureusement ces principes, ces idées saines et impartiales, ne se montrent guère, si je puis m'exprimer ainsi, qu'à la surface du livre : au fond et dans les détails règne l'esprit du XVIIIe siècle, dont l'auteur subit l'influence alors même qu'il s'efforce de lui résister, et qu'il ne réussit jamais à dissimuler un instant. Ainsi il est facile de voir que ses protestations de respect pour les dogmes révélés ont pour but de cacher, ou plutôt d'exprimer, sous une forme décente, son scepticisme en métaphysique et ses principes sensualistes en morale. « La raison seule, dit-il (*ubi supra*, p. 397), ne peut rien nous apprendre, ni de la nature de Dieu, ni de celle de l'âme, et tous les philosophes, depuis Socrate jusqu'à Descartes, qui ont essayé de nous en parler, n'ont avancé que des hypothèses : en un mot, il n'existe pas de théologie naturelle, et toutes les vérités que nous croyons tenir de cette science imaginaire sont un don de la révélation et de la grâce. » Il fait venir de la même source ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans la science de nos devoirs ; ce qui ne l'empêche pas de se montrer un peu plus qu'indulgent pour les doctrines morales d'Aristippe et d'Epicure.

« Pour moi, dit-il (*Hist. crit.*, t. II, p. 173) en parlant de ces deux systèmes, s'il m'était permis d'en juger, je trouverais plus de noblesse, plus de grandeur d'âme, à suivre les leçons d'Aristippe, et plus de prudence, plus de sûreté, à suivre les conseils d'Epicure. » Il fait à ce dernier un très-grand mérite d'avoir fréquenté les temples, et aux prêtres païens de l'y avoir accueilli, malgré ses opinions irréligieuses, et se prend à regretter que la même tolérance ne soit point pratiquée parmi nous (*ubi supra*, p. 347). Au reste, ce n'est pas dans cette occasion seulement qu'il se dédommage, aux dépens des prêtres, du respect qu'il témoigne à la religion.

La règle pleine de justice et de sagesse que Deslandes s'est prescrite à l'égard des anciens, n'est pas mieux observée. Tous les philosophes de l'antiquité, à l'exception d'Aristippe, d'Epicure et même de Protagoras, ont à se plaindre plus ou moins de sa rigueur; mais toute sa sévérité s'épuise contre Platon et les alexandrins. Il ne se montre guère plus indulgent pour les philosophes scolastiques, à qui il reproche surtout d'avoir nui en même temps à la raison et à la foi, à la théologie et à la philosophie, en les mêlant sans cesse et en les confondant l'une avec l'autre. On peut dire, pour excuser Deslandes, qu'il ne connaissait pas suffisamment les systèmes de ces deux époques, et que les véritables sources de l'histoire de la philosophie, dont quelques-unes sont restées fermées jusqu'à nos jours, lui étaient complétement étrangères. Cependant il a été à son tour traité avec beaucoup d'injustice lorsqu'on a dit qu'il avait puisé toute son érudition dans Diogène Laërce, et dans les notes de Ménage. Il connaissait parfaitement, outre le recueil faussement attribué à Plutarque, les écrits de Cicéron, de Sénèque, de Pline, et, en général, tous les auteurs latins, anciens ou modernes, qui peuvent fournir quelques lumières sur les systèmes philosophiques de l'antiquité. Il paraît même avoir embrassé dans ses études l'histoire ecclésiastique, et les souvenirs qui lui en restent lui suggèrent souvent des rapprochements ingénieux entre quelques hérésies et certains systèmes philosophiques.

Enfin, tout en concevant l'histoire de la philosophie comme l'histoire même de l'esprit humain, et en se faisant une loi de n'y admettre que des faits entièrement conformes à cette idée, Deslandes donna cependant une place considérable, dans un ouvrage assez peu étendu par lui-même, à des traditions fabuleuses dépourvues de tout intérêt, à de puériles anecdotes, à des digressions et des allusions de tout genre. Le premier volume est consacré presque tout entier à la prétendue philosophie des Ethiopiens, des Scythes, des Gaulois, des Celtes et des anciens peuples de l'Orient, si peu connus alors. Puis viennent les sept sages de la Grèce dont on nous raconte longuement les entretiens et la vie fabuleuse, qui ne tiennent pas moins de place, peut-être, que Platon, Aristote et l'école d'Alexandre. Quant à la chronologie, si importante dans l'histoire de la succession des idées, elle est ici l'objet d'un complet oubli.

Malgré ces énormes défauts, l'*Histoire critique de la Philosophie*, qui obtint autrefois un très-grand succès, peut se lire encore aujourd'hui avec intérêt, nous dirions presque avec profit. Elle ne contient pas seulement les principes sur lesquels repose cette science encore nou-

velle; elle nous offre aussi bien des exemples d'une critique pleine de force et de bon sens; elle renferme sur certaines écoles, et sur des époques tout entières, des jugements très-inattendus pour le temps où ils sont prononcés, mais que la science de nos jours ne désavouerait pas. Tel est le parallèle établi vers la fin du quatrième volume, entre la philosophie du XVI[e] et celle du XVII[e] siècle. Telle est aussi l'appréciation du rôle que Descartes est venu jouer dans le monde, et de l'influence que sa philosophie, alors en butte à tant de préjugés, doit exercer toujours sur l'esprit moderne. Il est regrettable que ce livre soit demeuré inachevé; l'auteur, surpris par la mort, s'est arrêté au commencement du XVII[e] siècle, à la naissance de la révolution cartésienne.

Les autres ouvrages philosophiques de Deslandes, écrits sous l'influence des passions de l'époque ou complétement frivoles, ne méritent pas de nous arrêter. En voici les titres : *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, in-12, Amst., 1714; in-16, ib., 1732; — *L'Art de ne point s'ennuyer*, in-12, Paris, 1715; — *Pygmalion, ou la Statue animée*, in-12, Londres, 1741 : condamné au feu par arrêt du parlement de Dijon, le 12 mars 1742; — *Traité sur les différents degrés de la certitude morale par rapport aux connaissances humaines*, in-12, Paris, 1750; — *La Fortune, histoire critique*, in-12, sans nom de lieu, 1751. Enfin on attribue aussi à Deslandes la traduction de l'ouvrage suivant, écrit en anglais : *De la certitude des connaissances humaines, ou Examen philosophique des diverses prérogatives de la raison et de la foi*, pet. in-8°, Londres, 1741.

DESTIN [en latin *fatum*, de *fari* dire ou parler, ce qui a été ordonné d'une manière irrévocable : en grec μοῖρα et εἱμαρμένη, c'est-à-dire la part de chaque chose, le partage par excellence; ou πεπρωμένη, de περατόω, je termine, ce qui est arrêté et résolu sans retour]. Il n'est pas d'un médiocre intérêt pour la philosophie de pénétrer le fond de cette idée qui a joué un si grand rôle chez les anciens, d'en expliquer l'origine, d'en suivre les destinées et de marquer la place qu'elle tient encore, sous des noms différents, dans les spéculations de l'esprit moderne.

Le destin ne fut d'abord que la fatalité, cette loi mystérieuse et inflexible qui ne s'explique pas, comme la nécessité, par la nature des choses, ni comme la Providence par l'intelligence et l'amour d'un être supérieur. C'est ainsi qu'il est toujours représenté par les poëtes et les traditions mythologiques de la Grèce : car certainement ce n'est pas une nécessité naturelle ni un plan de la divine sagesse, que toute une suite de générations soient vouées au crime et au malheur; que des innocents soient condamnés à commettre malgré eux les plus abominables forfaits, et qu'ensuite ils les expient comme s'ils étaient libres et coupables. La puissance par laquelle ces choses s'accomplissent est une puissance à part, supérieure à la nature, à la liberté de l'homme, à la Divinité même : *Me quoque fata regunt*, et d'autant plus propre à inspirer la terreur, qu'elle est plus aveugle et plus incompréhensible dans ses effets. De là, la grandeur et la beauté inimitable de la tragédie antique. On peut expliquer cette étrange conception de l'esprit par l'idée de l'infini, subsistant au fond de l'âme humaine, parmi les ténèbres de la plus grossière superstition, et s'élevant au-dessus des vaines idoles

que l'imagination met à la place de Dieu. Or, l'idée de l'infini, quand le sentiment moral ne s'y joint pas, quand elle est séparée de l'idée de providence et de justice, quand un anthropomorphisme grossier la laisse en dehors et au-dessus de la nature divine, ne peut plus être qu'un sombre abîme, qu'un mystère menaçant et terrible comme la fatalité antique.

Le destin, tel que l'ont conçu les philosophes (nous entendons parler des philosophes anciens), nous offre un tout autre caractère : il n'est plus cette puissance incompréhensible et sans raison qu'Hésiode appelle avec justice la fille de la nuit; il est la loi qui résulte de la nature des choses, combinée avec les vues de la Providence; ou plutôt il est la Providence elle-même, limitée dans son action par les lois de la nécessité et par les conditions qui naissent de la nature de chaque être. Pythagore, autant que nous pouvons juger de ses doctrines par des témoignages bien éloignés de lui; Pythagore le définissait la *mesure*, la *raison* des choses, la *nécessité* qui enveloppe tous les êtres, et la *raison* qui les pénètre dans leur essence (Hiéroclès, *in Carm. Aur.* — Stobée, *Eclog. phys.*, lib. I, c. 6). Platon, en développant la même idée dans tous ses ouvrages, a pris soin de la concilier, non-seulement avec la bonté et la providence divine, mais aussi avec la liberté humaine. Le destin, pour lui, c'est la puissance que l'âme du monde exerce sur tous les objets du monde sensible; c'est la manière dont elle les conduit et les gouverne. Or l'âme du monde est formée, comme on sait, par le mélange du variable et de l'éternel, de l'essence immuable de l'intelligence et de la mobilité contingente de la matière. Ces deux mêmes éléments se rencontrent dans le destin, mélange de force et de raison, d'amour et de dure nécessité, loi constante et universelle de la nature, mais qui n'atteint pas les âmes particulières appliquées à la contemplation des idées éternelles, et luttant, comme elles en ont le pouvoir, contre les mouvements désordonnés de la matière. Cette partie de la doctrine platonicienne a été conservée assez fidèlement par tous ceux qui invoquaient, avec plus ou moins de raison, Platon comme leur maître. Plutarque appelle le destin le Fils et le Verbe la Providence (Plutarque, *de Fato*). Proclus le considère comme la loi du monde matériel et de l'âme en tant qu'elle dépend du corps; mais cette loi est subordonnée aux plans de la raison éternelle, exécutés par le Démiurge, cause motrice et providence de l'univers. L'école stoïcienne, en effaçant la distinction établie par Platon entre Dieu et l'âme du monde, et en regardant celle-ci comme le principe suprême, comme la source unique de l'ordre, du mouvement et de l'intelligence, a donné au destin un caractère plus dur et plus sombre, mais n'a rien changé au fond de sa nature : il est toujours le résultat de ces deux mêmes éléments : de la raison suprême, absolue, qui a son siége dans l'âme du monde, et de la nécessité qui vient de la matière; car en vain les stoïciens faisaient-ils de l'univers un seul et même être qu'ils substituaient à la place de Dieu; ils y distinguaient cependant un corps et une âme, c'est-à-dire la matière et l'âme universelle, et la loi suivant laquelle cet être se développe, leur représentait le destin. Ils le nommaient indifféremment l'ordre naturel des choses (φυσικὴ σύνταξις), la vérité éternelle, la parole éternelle de la Providence, la raison du monde, la sagesse qui le pénè-

tre, la puissance spirituelle qui le gouverne avec harmonie (Aulu-Gelle, *Noct. Attic.*, lib. vi, c. 11. — Stob., *Eclog. phys.*, lib. i, c. 6, etc.). A l'exemple de Platon, ils ont voulu excepter des arrêts inflexibles du destin la volonté humaine, et croyaient avoir sauvé la liberté en accordant au sage, mais à nul autre qu'à lui, le pouvoir de conformer son âme à l'âme universelle. Aristote ne s'est exprimé nulle part d'une manière bien précise sur la nature du destin; mais si nous consultons Alexandre d'Aphrodise, celui qu'on appelait par excellence le Commentateur, nous verrons que sur ce point l'école péripatéticienne ne différait pas beaucoup des disciples de Zénon et de Platon. Alexandre d'Aphrodise, parlant au nom de son maître, définit le destin, la propre nature de chaque être, c'est-à-dire l'ordre naturel des choses, l'ensemble des lois qui gouvernent le monde, de ces lois générales dans lesquelles Aristote fait consister la seule intervention de la Providence.

Maintenant, laissant de côté les philosophes sensualistes et sceptiques, pour qui le monde ne peut pas avoir d'autre règle qu'une nécessité purement matérielle et même le hasard, si nous cherchons à nous rendre compte de cette théorie du destin, nous nous convaincrons sans peine qu'elle n'est qu'une conséquence nécessaire du dualisme métaphysique des anciens. En effet, sous une forme ou sous une autre, les anciens, même ceux qu'on accuse communément de panthéisme, ont regardé la matière comme un principe éternel, subsistant par lui-même et dont les lois sont sans cesse en opposition avec les lois de l'intelligence. En vain cherchaient-ils à la dépouiller de toute qualité positive et déterminée; elle n'en demeurait pas moins en dehors de Dieu, éternelle et nécessaire comme lui, l'obligeant, en quelque sorte, à compter avec elle dans l'exercice de sa bonté et de sa puissance. De là, dans la formation et le gouvernement de l'univers, cette espèce de compromis entre la Providence et la force aveugle de la matière, ou, pour me servir des expressions du Timée de Locres, ce mélange d'amour et de haine, de nécessité et d'intelligence, dont s'est formé le destin des philosophes, bien supérieur, sans contredit, à celui qu'avaient enseigné les poëtes et les traditions populaires.

Plus tard, lorsque ce dualisme plus ou moins obscur se fut effacé devant le dogme de la création, devant le dogme de l'unité absolue et de la toute-puissance de Dieu, les conséquences de cette révolution durent se faire sentir dans les idées relatives au destin. En effet, si Dieu a fait la matière comme il a fait toutes choses, c'est lui aussi qui la gouverne et la conduit selon les vues de sa bonté et de sa sagesse; sa providence est la seule loi de l'univers, et tous les phénomènes sur lesquels elle n'agit pas immédiatement tombent sous la puissance de la liberté humaine. C'est ce qu'ont très-bien compris la plupart des docteurs chrétiens. Les uns, saint Augustin par exemple (*de Civit. Dei*, lib. v, c. 8 et 9), ont voulu effacer jusqu'au nom du destin; les autres l'ont entendu dans le sens de la divine Providence, à l'exclusion de tout autre principe. Mais, dépossédée de la nature et de l'univers matériel où elle était reléguée jusqu'alors, l'idée du destin ne tarda pas à renaître dans le monde moral d'un excès même de confiance et de foi dans la Providence. Qu'est-ce que le système de la prédestination

et de la grâce efficace par elle-même, sinon l'idée du destin, de la fatalité la plus absolue appliquée à l'âme humaine dans ce qu'elle a de plus divin et de plus cher? Car certainement la Providence est anéantie dans l'ordre moral, dès l'instant que l'homme n'est plus l'auteur de ses œuvres, dès que les châtiments et les récompenses d'une autre vie ne sont plus en rapport avec l'usage qu'il a fait de son libre arbitre; et cependant, comme nous venons de le remarquer, c'est par respect même pour la Providence, c'est pour exalter la liberté divine, qu'on a ainsi fait le sacrifice de la liberté, et, par conséquent, de la dignité humaine. Cette dangereuse illusion n'appartient pas en propre à un certain ordre de théologiens; elle a été aussi accueillie par quelques philosophes modernes; c'est elle qui a provoqué les deux systèmes de l'harmonie préétablie et des causes occasionnelles, qui tiennent une si grande place dans l'histoire du cartésianisme.

Ainsi, l'idée du destin a passé, pour ainsi dire, par trois états : d'abord elle s'appliquait à une fatalité absolue, pleine de mystères, tenant également en son pouvoir les hommes et les choses : c'est ce que nous avons nommé le destin mythologique; ensuite elle a représenté l'ordre naturel des choses, l'ensemble des lois de l'univers, produites par la combinaison de la nécessité et de la Providence, de l'intelligence éternelle et des propriétés aveugles de la matière : c'est le destin tel que l'ont conçu les philosophes; enfin elle s'est reproduite à la faveur d'une exagération mal entendue de l'idée de la Providence, et n'a plus été reçue que dans l'ordre moral : c'est ce que nous appellerions volontiers le destin théologique. L'idée du destin se trouve ainsi épuisée et éclaircie par sa propre histoire; elle nous montre partout les vaines tentatives de l'esprit humain pour expliquer le gouvernement du monde par une autre loi que les lois de la Providence, et pour concevoir la Providence elle-même sans la liberté de l'homme, c'est-à-dire sans en appeler aux lumières naturelles de la conscience.

* On peut consulter, sur le sujet de cet article, les deux dissertations suivantes : H. Grotius, *Philosophorum sententiæ de fato et de eo quod in nostra est potestate*, in-4°, Paris, 1645. — Daunou, *Mémoire où l'on examine si les anciens philosophes ont considéré le destin comme une force aveugle ou comme une puissance intelligente*, dans le t. XV des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions de l'Institut de France.*

DESTINÉE HUMAINE. On rencontre dans l'étude de la morale trois grandes questions si étroitement enchaînées l'une à l'autre, qu'on peut, à la rigueur, les confondre en un seul et même problème envisagé sous trois aspects différents : ce sont les questions du devoir, de l'immortalité et de la destinée humaine. La question du devoir se présente nécessairement la première; car toute recherche relative à l'avenir de l'homme au delà de ce monde, ou à l'avenir de l'humanité au delà de sa condition présente, est vaine et sans objet si l'on n'a pas commencé par admettre, au-dessus de tous les instincts, au-dessus des passions plus ou moins utiles à la conservation de la vie, une loi qui s'adresse à la raison et qui suppose la liberté, une loi souveraine, absolue, immuable, assignant à la vie elle-même un but et une destination suprême. Cette loi une fois admise, on se demande s'il est possible de la conce-

voir sans une sanction. Or, la sanction de la loi morale, supposant une infaillibilité et une puissance de rémunération qui ne sont point dans la nature de l'homme, que l'on trouve encore bien moins dans les conditions naturelles de notre existence ici-bas, il faut s'arrêter à l'idée d'une autre vie, explication indispensable des énigmes que nous offre celle-ci. Enfin, au-dessus de ces deux questions, si on les suppose résolues l'une et l'autre, il s'en présente une troisième, beaucoup plus vaste et non moins digne d'intérêt : pourquoi cette vie et pourquoi cette loi impérieuse qui en règle l'usage? Pourquoi ces facultés à la fois misérables et sublimes auxquelles s'impose avec toutes ses conséquences la règle du devoir? En un mot, pourquoi l'homme a-t-il été créé? Quelle est, non plus la règle, mais la fin absolue de son existence et le dernier terme de son activité, dans quelque sphère qu'elle s'exerce? Cette troisième question, dont on ne comprend le sens et la grandeur qu'en la rapprochant des deux autres, est celle de la destinée humaine.

La raison peut être justement effrayée à l'aspect d'un tel problème, surtout dans un temps où l'abus de l'hypothèse et des idées générales a dû la rendre circonspecte, et lui faire préférer aux questions de doctrine les questions de fait et les recherches historiques. Mais c'est en vain qu'elle chercherait à l'exclure de la science ; c'est en vain qu'elle voudrait y renoncer comme à certains problèmes de mécanique et de géométrie qu'une suite de tentatives malheureuses fait croire insolubles. Il est dans sa nature même de s'en préoccuper sans cesse, et nous dirions volontiers que c'est une partie indispensable de notre existence de rechercher pourquoi l'existence nous a été donnée. Aussi loin que nous puissions remonter dans l'histoire, nous voyons l'homme exprimer sous toutes les formes ce besoin irrésistible de connaître sa destinée et de savoir vers quel but la main qui a tout fait précipite incessamment ces générations innombrables dont l'ensemble reçoit le nom d'humanité. Avant que la philosophie ait essayé de lui répondre, il interrogeait la religion, il écoutait même d'une oreille avide les chants capricieux du poëte, préférant encore les rêves de l'imagination et les confuses lueurs du sentiment au doute et à l'indifférence. Jamais aucun échec n'a pu lasser sa curiosité ni décourager sa foi en lui-même, c'est-à-dire dans cette mission inconnue qu'il s'attribue par instinct; et toutes les fois qu'un usage mieux réglé de son intelligence l'a fait revenir d'une première solution, c'a été pour en chercher une autre plus digne de sa raison. Nous parlons de l'humanité en général, et non pas de quelques penseurs isolés chez qui la réflexion s'est arrêtée au scepticisme. Ce serait donc une philosophie bien superficielle et bien timide, celle qui ne tiendrait pas compte d'un fait aussi grave, aussi universel, et qui regarderait comme prématurée une question non moins ancienne que le genre humain.

Le problème de la destinée humaine ne regarde pas seulement l'homme, c'est-à-dire l'individu; il intéresse aussi la société et notre espèce tout entière ; car, au point de vue de sa nature morale, comme à celui de son existence matérielle, l'homme absolument isolé n'est qu'un être imaginaire ou une monstrueuse exception. Notre intelligence, notre volonté, la partie la plus excellente de notre faculté de sentir, notre être tout entier, ne s'éveille, ne se développe, ne parvient au degré de se

suffire, qu'excité et dirigé par nos semblables. Le solitaire qui, par orgueil ou par dégoût de la vie, ou pour fuir l'occasion du mal, s'est retiré du milieu de la société, ne s'est pas fait seul ce qu'il est; mais il emporte dans le désert les sentiments, les facultés, et jusqu'aux passions que la société a développés en lui; les idées mêmes qui l'ont porté à cet acte de désespoir ou de sombre enthousiasme sont une conséquence de l'état moral de son siècle. Chaque société à son tour est nécessairement en rapport avec d'autres associations de même nature; un peuple ne vit pas isolé dans le monde, une génération ne peut pas répudier l'héritage des générations précédentes; il existe donc pour l'humanité tout entière une destinée commune; il y a dans son sein comme une même vie, un même esprit qui se développe sous mille formes diverses à travers les âges et sur tous les points habitables de la terre. C'est là ce qui constitue son unité morale et intellectuelle, que la philosophie, depuis tantôt deux siècles, proclame également au nom de tous les systèmes. Mais il faut prendre garde d'exagérer ce fait jusqu'au point de méconnaître la liberté individuelle, c'est-à-dire, après tout, la seule liberté que nous puissions concevoir; il faut dès le commencement prémunir notre esprit contre ce fatalisme politique, devenu si commun de nos jours, et qui s'en prend à la société, à ses institutions et à ses lois, de toutes les dépravations et de toutes les misères dont l'homme est susceptible, ou contre cette doctrine plus funeste encore, qui fait dépendre indistinctement tous les événements racontés par l'histoire de certaines lois inflexibles, de certaines vues impénétrables de la divine Providence, et nous montre l'humanité comme un servile troupeau qu'une puissance invisible chasse devant elle, nous ne savons pas où ni dans quels desseins. L'unité du genre humain et l'influence de la société, les lois qui la gouvernent et la poussent en avant, ne font aucun tort à notre libre arbitre, et nous laissent, comme nous en serons assurés tout à l'heure, jusque dans le domaine de l'histoire, la responsabilité entière de nos actes. Il résulte de ces réflexions, que le problème qui nous occupe en ce moment se divise nécessairement en deux; nous avons à rechercher : 1° quelle est la destinée de l'homme considéré en lui-même, dans l'usage le plus complet de ses facultés, dans la rigueur absolue de ses devoirs, indépendamment des obstacles et des auxiliaires qu'il peut rencontrer sur son chemin; 2° quelle est la destinée de l'humanité, de tous les hommes considérés dans leur ensemble, dans l'influence qu'ils exercent les uns sur les autres, soit dans l'espace, soit dans le temps, et dans celle qu'ils ont à subir de la part de la nature. Entre ces deux extrêmes, l'individu et l'espèce, viennent se placer, il est vrai, tous les peuples qui ont rempli autrefois et qui remplissent encore, sur la terre un rôle considérable; mais, on n'aura point de peine à s'en convaincre, l'appréciation de ce rôle et l'étude comparée de ces grandes existences appartient moins à la philosophie qu'à la politique et à l'histoire.

Pour résoudre la première des deux questions que nous venons de poser, nous sommes obligés de nous adresser d'abord à la conscience et à l'observation intérieure; l'induction et le raisonnement feront le reste. En effet, notre destinée, quelle qu'elle soit, ne peut s'accomplir que par le développement harmonieux, que par l'usage régulier de toutes

nos facultés; ce qui revient à dire que le but de notre existence est impossible à atteindre, tant que cette existence elle-même demeure enveloppée dans son germe. Si nous voulons donc avoir une idée du but, il faut que nous commencions par connaître les moyens; si nous désirons savoir quelle est la destinée de l'homme, ayons d'abord soin de nous rendre compte de la nature et de l'étendue de ses facultés : car une faculté, dans l'ordre moral, suppose nécessairement une destination, une fin particulière dans la fin générale de l'être, comme chaque organe de notre corps suppose invariablement une fonction ou un emploi déterminé dans le mouvement général de la vie. Or, quel procédé de la raison peut nous mettre ainsi dans le secret de nos propres ressources et découvrir devant nous les ressorts les plus cachés de notre existence, sinon cette humble méthode psychologique si dédaignée par quelques esprits aventureux de nos jours, sous prétexte que les grandes questions, que les hauteurs de la science sont inaccessibles pour elle? Nous croyons, au contraire, que plus les questions sont ardues et difficiles, plus la méthode de les résoudre doit être humble et sévère et n'avancer qu'avec l'appui de l'expérience et des faits.

Une observation impartiale ne tarde pas à découvrir en nous deux ordres de facultés, ou, pour ne pas détourner ce mot de son acception philosophique, deux sortes d'éléments et de modes d'existence : les uns, en relation étroite avec le corps et enchaînés d'une manière immédiate à certains phénomènes de l'organisme appréciables pour tous les yeux, n'ont visiblement pas d'autre but que la conservation de la vie : ce sont les instincts, les appétits, les sensations et jusqu'à ces grossières, mais irrésistibles sympathies que nous partageons avec la nature animale. Les autres ou sont complétement en disproportion avec les besoins de la vie, ou n'y ont aucun rapport et souvent même ne se manifestent qu'en leur résistant. Ils ont encore un autre caractère qui suffit à lui seul pour les distinguer : au lieu d'être comme les premiers, enfermés dans un cercle infranchissable et d'épuiser toute leur puissance, de produire, par conséquent, les mêmes efforts chez tous les hommes, ils se montrent dans un état de développement indéfini, qui se continue à travers les âges et dont nul ne peut marquer le terme : telles sont les facultés proprement dites, celles qui font de l'homme un être moral, l'intelligence, la volonté, le sentiment et même l'imagination, quand elle s'élève jusqu'à la hauteur de la poésie et de l'art. Chacune de ces facultés, en effet, devient inexplicable lorsqu'on la regarde simplement comme un instrument, nous ne voulons pas dire de notre existence matérielle, mais de notre bonheur, avec toutes les conditions que la société lui impose et dans l'espace étroit qui sépare la vie de la mort. Par exemple, quels rapports y a-t-il entre ce fragile bonheur et ces recherches audacieuses de l'intelligence où plusieurs générations de savants, sans aucun souci des avantages que pourront avoir leurs découvertes, consument sans relâche leur génie et leurs forces? Qu'importe à notre repos, à nos intérêts, à nos affections, à notre existence et à celle de la société, que nous sachions ce que pèsent les étoiles du firmament et quelle distance les sépare de notre globe; que nous connaissions tous les débris que la terre renferme dans son sein, et tous les essais de création, toutes les espèces aujourd'hui éteintes qui nous ont précédés à sa

surface; que nous soyons instruits, non-seulement des événements passés qui peuvent étendre pour nous le cercle de l'expérience, mais des langues, des mœurs, des croyances, et jusque des moindres habitudes des peuples les plus éloignés de nous dans le temps et dans l'espace? Pourquoi surtout, bornés comme nous sommes par tous les côtés de notre existence, nous préoccuper si constamment et sous tant de formes différentes, de l'idée de l'infini? L'idée de l'infini, quoi qu'on fasse pour la repousser comme un sujet de stériles spéculations, entre nécessairement dans toutes les branches des connaissances humaines : elle joue un rôle considérable dans les sciences mathématiques, qui s'honorent elles-mêmes du nom d'exactes, et qui sont véritablement, par la nature de leur objet, les moins accessibles à l'imagination et à l'erreur. Peut-on dire qu'elle soit étrangère aux sciences qui ont pour base l'observation de la nature? Mais, par quelque côté que nous l'abordions, la nature nous révèle l'infini et l'étale en quelque façon sous nos yeux, revêtu d'une enveloppe matérielle. La nature, c'est l'infini dans le nombre, dans la variété, dans l'harmonie, dans l'immensité, sous toutes les formes, en un mot, qui s'adressent en même temps à notre intelligence et à nos sens. Enfin, l'idée de l'infini constitue le fond même et, si nous pouvons parler ainsi, la substance des sciences philosophiques; car, à moins de se plonger dans la théorie étroite, maintenant oubliée, de la sensation transformée, et par suite, si l'on veut être conséquent, dans le scepticisme universel; à moins de recommencer le rôle de Protagoras et de Hume, il n'y a pas de philosophie sans métaphysique, parce qu'on ne saurait concevoir les phénomènes de l'esprit, les idées et les principes de la raison, comme des ombres auxquelles nulle réalité ne répond : or la métaphysique est, à proprement parler, la science de l'infini, la science qui a pour objet l'être à sa source et dans son principe.

L'intelligence n'est pas la seule de nos facultés qui dépasse à ce point les bornes naturelles et le but positif de la vie; il en est de même de l'imagination et du sentiment. L'imagination, dans l'exercice le plus complet de ses forces, c'est la poésie; et la poésie elle-même, quand elle refuse de profaner son nom et ne veut point descendre du rang qu'elle tient dans l'histoire entre la philosophie et la religion, est-elle autre chose qu'un effort de l'âme pour briser les chaînes qui l'attachent à la terre, et conquérir, dans un monde de sa création, l'espace, la liberté, et surtout la dignité morale qui lui manquent ou qu'elle perd si fréquemment dans celui-ci? Au reste, malgré la différence qui les sépare, malgré le contraste qui existe entre elles sur tous les autres points, le dernier terme de la poésie, le but auquel elle aspire sans le savoir, est tout à fait le même que celui de la science. L'une et l'autre, celle-ci par le chemin de l'abstraction et du raisonnement, celle-là sur les ailes de l'inspiration, s'élèvent également vers l'infini, et ne s'arrêtent qu'au moment de se perdre dans cet abîme sans fond. L'infini est tout à la fois ce qu'il y a de plus réel dans l'ensemble des êtres, le degré le plus élevé de la vérité poursuivie par le philosophe, et la dernière limite de la perfection idéale que rêve le poëte et dont il se plaît à revêtir les œuvres de sa création. En vain des esprits étroits prennent-ils en pitié ces chimères; il n'en est pas moins vrai qu'elles répondent à un

besoin irrésistible de la nature humaine ; même au milieu des plus tristes réalités, l'imagination aura toujours sa place dans notre existence, et, quoi qu'on tente pour la décourager, quelques efforts qu'elle fasse pour se dégrader elle-même, la poésie, qu'on trouve déjà près du berceau de l'humanité, ne descendra qu'avec elle dans la tombe.

Tout ce que nous venons de dire de l'imagination s'applique d'une manière encore plus évidente au sentiment. L'amour que nous éprouvons à différents degrés pour nos semblables, les affections les plus nobles et les plus saintes, celles que nous inspirent la famille, la patrie et l'humanité tout entière, ne sont pas encore le dernier résultat de cette faculté, qui accompagne la raison dans son vol le plus sublime et fait pour nous une volupté et un besoin de ce que celle-ci nous impose comme un dogme ou comme une loi. Il existe aussi au fond de nos âmes un amour naturel et invincible pour le bien, pour le vrai, pour le beau, considérés en eux-mêmes, sans mélange d'aucune autre affection et surtout sans retour sur nos propres intérêts. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer ce fait ; nous dirons seulement qu'on ne saurait nier le sentiment dont nous parlons, sans nier en même temps les idées qui le font naître en nous, c'est-à-dire la raison même où ces idées prennent leur source, et avec la raison toute certitude, toute science véritable, toute obligation morale. Or le bien, le vrai et le beau, ainsi compris et distingués de tous les objets dans lesquels nous les apercevons d'abord ; le bien, le vrai et le beau en soi ne sont pas de pures fictions de notre esprit, ou, comme on disait autrefois, des abstractions réalisées : ils sont les objets véritables de tout ce qu'il y a en nous d'amour, d'admiration et de foi ; les concevant comme nécessaires et universels, sous peine de ne pas les concevoir, nous sommes forcés de leur attribuer, en dehors de notre esprit et au-dessus des choses finies de ce monde, où ils ne se manifestent que sous une forme périssable et imparfaite, une existence éternelle, absolue, principe unique de toute autre existence. Ainsi nous voilà de nouveau arrivés devant l'infini : cependant ce n'est pas tout. Nécessairement réunis dans cette existence suprême dont nous venons de parler, le bien, le vrai et le beau ne sont plus que trois aspects différents d'un seul et même être, que trois attributs d'une seule et même substance, et les sentiments réels, mais divers, qu'ils nous inspiraient séparément, se confondent dans un sentiment unique, plus grand, plus puissant que tous les autres, mais aussi plus funeste quand il s'égare : nous voulons dire l'amour divin, que Platon a connu, mais que le christianisme a fécondé, dont il a fait un des principes ordinaires de nos actions, et que le mysticisme, tantôt au nom de la philosophie, tantôt au nom de la religion, a exalté jusqu'au délire. Certes nous sommes loin de recommander ces excès ; mais nous croyons, et chacun est obligé de croire avec nous, qu'ils n'auraient jamais pu se produire s'ils n'étaient pas dans la nature humaine et dans la mesure de nos facultés. Il est aussi bon de remarquer que le sentiment, dans ses égarements passionnés, poursuit un but encore plus élevé que l'imagination et la raison. Arrivées devant l'idée de l'infini, l'imagination et la raison, comme nous l'avons observé plus haut, sont forcées de s'arrêter, parce que les idées et les paroles leur font également défaut : mais le sentiment, précisément parce qu'il n'a rien à craindre des ténèbres, a la prétention

d'aller plus loin. Sans partager avec les mystiques cette illusion, d'ailleurs contraire à la morale et à toute saine métaphysique, que l'homme peut arriver au point de perdre complétement la conscience de lui-même et de fondre son existence en celle de Dieu, nous admettons cependant que l'enthousiasme, le ravissement, l'extase, sont des phénomènes réels et comme un état de maladie ou de folie sublime où les âmes tendres et ardentes consument inutilement leurs forces.

C'est surtout dans la volonté qu'éclatent toute la grandeur et toute la puissance de l'homme; car elle est, à proprement parler, l'homme lui-même, elle constitue le fond invariable de son être. Si elle n'existait pas, il n'y aurait pas lieu de nous inquiéter de notre destinée; nous serions ridicules, ne trouvant en nous aucune puissance personnelle, de nous demander quel rôle nous avons à remplir dans tout le cours de notre existence : ce serait la nature ou la raison universelle qui se développeraient en nous selon des lois immuables, et qui, dans une certaine mesure, se manifesteraient en nous dégradées au rang de simples phénomènes. C'est précisément ce que pensent les philosophes qui commencent par absorber tous les êtres en un seul. Le caractère le plus essentiel de la volonté humaine, c'est la liberté. Or la liberté, bien loin de n'être qu'un instrument au service des lois de la nature, se trouve constamment en lutte avec elles et les subordonne à ses propres desseins; bien loin d'être renfermée dans le cercle étroit de nos intérêts et d'avoir pour fin dernière la conservation de la vie, elle n'apparaît jamais ni plus réelle ni plus grande que lorsqu'elle sacrifie nos intérêts à nos devoirs et la vie elle-même, ou, ce qui est plus que la vie, nos affections les plus légitimes et les plus tendres, à une idée, à un principe. Cette idée peut être fausse et ce principe exagéré; les sacrifices accomplis en leur nom n'en excitent pas moins l'admiration, n'en sont pas moins une preuve de notre supériorité sur toutes les lois qui nous enchaînent à ce monde. La liberté, unie à toutes les facultés précédentes, éclairée par la raison qui ouvre devant elle une carrière sans bornes, entraînée par le sentiment et par l'imagination hors des bornes du présent et de toutes les positions acquises, la liberté devient la perfectibilité; nous voulons parler de la perfectibilité morale, dont aucune intelligence ne peut fixer le terme, et qui ne peut pas plus être mise en question que les éléments qu'elle suppose.

Ainsi, de toutes les facultés qui nous appartiennent véritablement et dont nous avons la conscience immédiate, aucune n'est en rapport avec les besoins de la vie, ni même avec ceux de la société; aucune ne trouve son légitime et naturel emploi dans les limites étroites où ces besoins se font sentir. Qu'en faut-il conclure? que les limites de la vie ne sont pas celles de notre destinée; que notre bien-être et notre conservation ou le bien-être et la conservation de la société ne sont pas le but véritable de notre existence, et qu'il nous faut chercher plus haut une tâche moins disproportionnée à nos forces. Si cette conséquence n'était pas vraie, il faudrait admettre qu'au lieu de la divine Providence, c'est un mauvais génie, comme une providence du mal, qui a présidé à la création de l'homme : car où trouver une condition plus horrible que la sienne, si tant de nobles et brillantes facultés ne sont pour lui qu'une source d'humiliations, de tourments et de mécomptes; si, avec l'amour

de l'infini qui le consume, il ne se voit pas d'autre destinée que de lutter vainement contre les misères inévitables de ce monde; s'il faut qu'il dépense tant de génie, tant de patience et de courage, à apaiser seulement la faim et la soif du corps, à se garantir des injures de l'air et à défendre contre des besoins, contre des périls engendrés par la civilisation même, contre des excès et des maladies connus de lui seul, sa courte et laborieuse existence; si, enfin, avec le sentiment inné, c'est-à-dire irrésistible, de sa dignité, si avec les saintes ambitions qui naissent spontanément dans son cœur, il sait que dans le sein de cette nature impitoyable, où les espèces seules comptent pour quelque chose, où les individus ne sont rien, sa vie n'a pas plus de prix et sa mort ne laisse pas plus de vide que celle d'un ciron? Faut-il croire, avec un auteur contemporain, que la mort n'est qu'un changement de forme, la naissance une résurrection, et que la vie, prolongée sans terme par une suite de transformations de cette espèce, peut suffire à l'activité infinie de nos facultés et à la réalisation de toutes nos espérances? En un mot, le rêve de la métempsycose, renouvelé récemment de l'enfance de la science, avec les plus hautaines prétentions à l'originalité, serait-il la solution du problème qui nous occupe? Mais, sans parler des difficultés qui naissent de cette idée au point de vue moral et métaphysique; sans rechercher ce que deviennent notre responsabilité et notre identité dans cette suite de résurrections qu'aucun souvenir ne lie entre elles, nous demanderons si le caractère même de la vie et ses conditions matérielles seront changés, parce que la vie sera plus longue, si la faim, la soif, la douleur et les misères de toute espèce y tiendront moins de place; si les rares jouissances qu'elle nous accorde seront moins éphémères, moins mélangées de soucis, et surtout moins impuissantes à contenter les espérances et les besoins impérissables de notre âme; enfin si l'on nous parle de progrès et de perfectibilité, non pas de cette perfectibilité morale que nous avons reconnue plus haut, mais d'une certaine perfectibilité physique et industrielle, sans autre but que l'accroissement de notre bien-être, nous demanderons s'il y a une si grande différence entre la somme de bonheur que nous possédons aujourd'hui et celle qui appartenait à nos aïeux les plus reculés? Non, il n'est pas une âme un peu élevée qui voulût se réveiller du sommeil de la mort pour se voir attachée de nouveau et sans fin à la même glèbe et avoir à parcourir le même cercle de déceptions et de stériles labeurs.

Si la vie, non-seulement telle qu'elle est, telle que nous la connaissons par notre propre expérience, mais telle qu'elle est possible, ne suffit pas à notre tâche et ne contient pas notre destinée, à quoi donc doit servir notre existence et pourquoi les facultés qui nous ont été confiées? Le but de nos facultés est tout entier dans leur développement même, ou dans le mode de perfection que chacune d'elles nous apporte en s'exerçant dans la sphère qui lui est propre, et selon les lois que sa nature lui impose. En effet, supposons la raison arrivée chez un homme à ses dernières limites (car elle ne peut pas, dans un être fini, en manquer absolument), quel bien en résultera-t-il? Le bien qui en résultera sera une connaissance aussi élevée que possible de la vérité; non pas de telle ou telle vérité; mais de la vérité elle-même dans son essence et dans son principe, inaccessible au doute et à la contradiction.

Que le sentiment soit développé dans la même mesure, et que, de plus, la raison l'éclaire de sa lumière la plus vive et la plus pure, nous aimerons alors de toutes les forces de notre âme ce qui seul est digne d'être aimé ainsi, le bien, le vrai, le beau, sous quelque forme et dans quelque mesure qu'ils se manifestent, surtout dans leur source même et dans leur principe le plus élevé, c'est-à-dire en Dieu. Pour l'imagination la perfection consiste à nous représenter ces mêmes idées sous des images aussi grandes et aussi nobles que possible, à les évoquer à chaque instant devant nous, quand de tristes préoccupations nous les font oublier, et à nous mettre en état, non plus seulement de les concevoir, mais de les contempler. Enfin la liberté, sans laquelle le reste ne serait pour nous d'aucun prix parce qu'il ne nous appartiendrait pas, sans laquelle aussi aucune autre faculté ne peut ni se développer ni se maintenir, c'est, comme nous l'avons déjà remarqué, le fond même de notre être et le fait constitutif de notre personne; par conséquent, le plus haut degré de liberté ne saurait être pour nous autre chose que le plus haut degré d'existence et de dignité. Or une pareille existence, arrivée à la conscience et à la jouissance d'elle-même sous l'empire de la raison et de la loi morale, comprenant en outre la connaissance de plus en plus parfaite de la vérité, l'amour le plus pur et le plus inaltérable, la contemplation et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, la possession intérieure et jamais troublée de l'éternelle beauté par laquelle cet amour est allumé dans nos âmes; une pareille existence, disons-nous, ne saurait avoir un but supérieur à elle-même : elle est donc, dans le développement infini qu'elle suppose, son propre but, et nous devons voir en elle notre destinée. Elle commence avec la vie; mais, comme nous l'avons dit déjà, la vie ne la peut contenir; elle subit, pendant notre existence terrestre, toutes les conditions et toutes les lois de l'organisme; mais elle est supérieure à ces lois, puisqu'elle se révèle à notre esprit sous leur action même, dans le tumulte des passions et des besoins du corps; enfin, si loin qu'elle puisse s'étendre par la raison et par le sentiment, jamais elle n'aura pour résultat de détruire notre personnalité, c'est-à-dire la conscience et la liberté : car la liberté, qui suppose nécessairement la conscience, en est à la fois et le sujet et l'instrument indispensable. Nous verrons tout à l'heure quelles seront les conséquences de ce principe, en apparence si simple, par rapport à la destinée générale de l'humanité; nous remarquerons seulement, quant à présent, que, la destinée humaine étant renfermée tout entière dans le développement de nos facultés, et ces facultés élevées jusqu'à l'idée de l'infini étant le seul moyen que nous ayons de nous représenter la nature divine, il en résulte que nous participons nécessairement de cette nature souveraine, qu'elle a eu pour but, en nous créant, de se manifester en nous autant qu'elle peut le faire dans les limites du fini; que, loin d'exiger de nous le sacrifice d'une seule de nos facultés, nous serons d'autant plus fidèles à ses desseins, que notre existence sera plus complète, notre volonté plus forte, notre raison plus exercée, et notre foi, dans laquelle peuvent se résumer les plus nobles sentiments du cœur humain, moins aveugle et moins stérile.

Nous venons de remplir la première partie de notre tâche; nous avons considéré la destinée humaine d'un point de vue absolu et pure-

ment métaphysique, en deçà comme au delà des bornes naturelles de la vie, indépendamment du milieu dans lequel elle commence, et comme si la liberté individuelle, qui en est la condition suprême, en était la seule condition; il nous reste à rechercher maintenant comment elle se développe au milieu et par le concours de nos semblables; ce qu'elle est par rapport à la société et à l'humanité.

Nous croyons avoir suffisamment établi ce fait, d'ailleurs évident par lui-même, que l'homme ne peut pas vivre, et que ses facultés ne peuvent pas se développer, ni même entrer en exercice, dans l'isolement. Cela ne tient pas à cette raison puérile qu'il serait impuissant à se servir de sa raison sans le secours d'une langue révélée; cela tient à l'ensemble de ses facultés et à toutes les conditions réunies de son existence. Physiquement et moralement, l'homme est un être éminemment sociable; l'état social, comme l'a dit un écrivain presque contemporain que des passions rétrogrades n'ont pas empêché de voir souvent juste, l'état social n'est pas seulement son état naturel, mais son état natif. Il en résulte que notre destinée se lie inévitablement à celle de nos semblables, à celle de la famille et de la nation qui nous ont donné le jour, à celle de la génération entière dont nous faisons partie et, par suite, à celle de l'humanité. La destinée de l'humanité est nécessairement la même au fond que celle de l'individu, considéré comme un être complet par lui-même; car la nature de celui-ci, c'est-à-dire les facultés qu'il reçoit en naissant, ne sauraient se perdre ni changer d'objet dans la vie générale de l'espèce. Il serait étrange que chacun de nous à part eût reçu la tâche de développer sans cesse les éléments perfectibles de son être; que la raison, la liberté, le sentiment, dans ce qu'il a d'universel et d'impérissable, dussent éclater en lui dans une mesure toujours plus élevée, plus rapprochée de la souveraine perfection, et que tous ensemble nous fussions condamnés éternellement à l'ignorance, à l'esclavage, à l'égoïsme, ou, ce qui est pire que l'égoïsme, à des haines réciproques. Aussi la question n'est-elle pas là; mais il s'agit de savoir si l'humanité, si les sociétés particulières dont elle se compose, si les peuples et les nations, placés au-dessus de l'action personnelle des individus et ne possédant pas en eux, dans leur état d'association, la puissance du libre arbitre, ne sont conduits à leur fin que par des lois immuables et irrésistibles; il s'agit de savoir si les hommes qui ont joué un rôle bon ou mauvais, celui de despotes ou de libérateurs, de bienfaiteurs ou de bourreaux, dans les destinées générales de leurs semblables, doivent être pour cela même déchargés de toute responsablité et regardés comme des instruments aveugles de la fatalité ou de la Providence; il s'agit de savoir enfin si le sens moral, qu'aucun effort de raisonnement ne peut séparer de la liberté, doit être banni de l'histoire ainsi que de la conscience des peuples et des gouvernements. C'est en vain qu'on chercherait ici à séparer le principe de ses conséquences, et à laisser à l'homme la faculté de choisir entre les moyens, tandis que le résultat serait toujours le même, tandis que l'humanité et chaque nation en particulier accompliraient leurs destinées inévitables dans le temps marqué par la Providence ou par la nécessité des choses; cette liberté sans efficace n'est qu'une vaine chimère, et il n'y a plus de responsabilité pour nous, du moins, les actions les plus horribles n'ont plus lieu de nous effrayer, du mo-

ment que le crime et la vertu produisent des effets absolument identiques, et que ces effets mêmes, considérés dans leur ensemble, consistent précisément à éveiller en nous les plus nobles facultés.

Il est temps de s'insurger, au nom du sens commun et de la dignité humaine, contre ce fatalisme historique qui a séduit par une fausse apparence de grandeur les meilleurs esprits de notre époque, et qui est à peu près le fond de tous les systèmes que la philosophie de l'histoire ait enfantés jusqu'à présent. Tous ces systèmes, en effet, quand on les considère dans leurs principes, dans leurs éléments constitutifs, plutôt que dans leurs développements et leurs conséquences éloignées, peuvent facilement se ramener à trois : celui de Bossuet, celui de Vico, celui de Herder. Loin de nous la pensée que ces trois hommes de génie n'aient rien laissé à faire après eux et que la science en soit encore au point où ils l'ont portée ! Nous voulons dire seulement que la philosophie de l'histoire n'a pas ajouté un seul principe nouveau à ceux qu'ils représentent, et que, tout en modifiant leurs systèmes dans la forme, en les développant avec plus de hardiesse et en les poussant à des conséquences nouvelles, on n'a pas encore essayé d'en changer le fond ou d'en élargir la base. Au point de vue de Bossuet, Dieu est en quelque sorte le seul acteur dans le drame de l'histoire; tout le reste, l'homme et les choses, la raison et la nature, disparaît devant lui, non-seulement par sa propre faiblesse, parce que le fini n'est plus rien en présence de l'infini; mais à cause que c'est le dessein même de Dieu de confondre à la fois les lois de la nature et les lois de la raison; en un mot, il n'est question ici que d'une suite de mystères développés et enseignés par une suite de miracles; c'est un plan impénétrable à l'intelligence humaine qui se réalise sous nos yeux, sans interruption, par des moyens surnaturels. Ce système, dont le germe est dans saint Augustin, est devenu la règle de tous ceux qui ont voulu ou qui veulent encore faire prédominer le principe de l'obéissance et de la foi sur celui de la liberté et de la science. Au point de vue de Vico, tout s'explique par les lois de la pensée humaine; chaque événement historique, chaque institution des peuples, chaque révolution accomplie dans leurs langues, dans leurs lois ou dans leurs mœurs, doit être considérée comme l'expression matérielle d'une idée innée de notre intelligence. Mais comme nos idées n'arrivent pas dès le premier jour à leur plus haut point de perfection, comme elles passent par degrés de l'état de confusion et d'obscurité où les tient dabord l'éveil de nos sens, à la forme poétique qu'elles empruntent de l'imagination, et de celle-ci au caractère abstrait et sévère où les élèvent la réflexion et la science, le même développement se fait remarquer dans la vie extérieure de la société et dans chacune de ses institutions. A peine sortie de l'état de nature, qui correspond à la domination des sens, elle prend tout d'abord la forme d'une aristocratie héroïque où les idées commencent déjà à se montrer sous le voile du symbole et sous les couleurs de la poésie, et de là elle arrive insensiblement à l'état historique proprement dit, c'est-à-dire à la destruction des castes et à la conscience d'elle-même. Tous les peuples de la terre, si nombreux qu'ils puissent être et quelle que soit la durée du monde, sont destinés à tourner dans le même cercle, déjà parcouru par leurs devanciers; car chez tous, les lois de la pensée sont les mêmes,

ils n'ont rien à apprendre ni rien à emprunter les uns des autres, et tous, une fois parvenus à la troisième période de leur existence, rentrent, par la dissolution des mœurs et par l'anarchie des idées et des pouvoirs, dans l'état de nature d'où il étaient sortis. Qu'à la place de ce cercle éternel, de cette répétition sans fin du même drame, toujours suivi du même dénoûment, on substitue l'idée du progrès, du progrès universel et indéfini, se communiquant sans interruption d'un peuple à un autre et de quelques-uns à tous, on aura alors, sans que le principe ait changé, la plupart des systèmes plus modernes, qui, à l'imitation de celui de Vico, ne veulent pas reconnaître dans l'histoire une autre puissance ni d'autres lois, que la puissance et les lois de la pensée. C'est en vertu du même principe, qu'on a transformé en purs symboles les personnages et les événements les plus réels; qu'on a, pour ainsi dire, supprimé l'homme avec ses besoins, sa volonté, ses passions, pour mettre à sa place des abstractions sans vie et sans vérité. Enfin, dans l'opinion de Herder, les destinées de l'homme, malgré l'intervention de la Providence et de la raison, sont entièrement subordonnées à la nature extérieure. Son rôle est écrit dans son organisation et dans celle des autres êtres; car tout ce qui existe ici-bas n'est qu'un degré de l'échelle dont il occupe le sommet, et comme un rayon égaré de sa propre image. Il n'était pas encore sorti des mains du Créateur, que son histoire était déjà gravée sur la surface de la terre; les lignes de montagnes qui divisent notre globe, les fleuves et les rivières qui le traversent en tous sens, en forment le rude et sévère dessin. Herder ne nie pas la fraternité originelle du genre humain; il croit que l'homme a été formé d'après un type unique, directement émané de la pensée divine; mais il démontre en même temps que ce type se modifie suivant les climats et les diverses parties du monde, que les facultés de l'âme aussi bien que la disposition du corps, que la sensibilité, l'imagination et l'intelligence des peuples ont été, comme leur physionomie extérieure, déterminées d'avance par le caractère des lieux qu'ils habitent. De là, cette diversité presqu'infinie que nous observons dans les croyances, dans les mœurs, dans les institutions; de là, dans la succession des événements historiques, des lois si variées, si nombreuses et si complexes, que le génie seul de l'humanité, dit Herder (*Idées sur la philosophie de l'histoire*, liv. VII, c. 3), peut les embrasser dans leur ensemble. On est frappé sur-le-champ de l'analogie qui règne entre ce système et celui de Montesquieu; cependant d'énormes différences les séparent. Montesquieu, fidèle à l'esprit de son siècle, fait de la nature morale de l'homme et des institutions sur lesquelles la société repose, un simple résultat, une conséquence fortuite de la nature extérieure. Herder fait de la nature extérieure un moule préparé d'avance pour les facultés de l'âme, et comme un canevas sur lequel, dès le premier jour de la création, la main de la Providence a dessiné notre histoire. Montesquieu n'a pas voulu tout laisser aux soins de la nature; mais, avec un bon sens dont on ne lui a pas assez tenu compte, il réserve une grande part des destinées humaines à l'homme lui-même, c'est-à-dire à son génie et à sa prudence. Selon Herder, notre rôle nous a été tracé dans les plus petits détails, et, quoi que nous fassions, nous sommes nécessairement tout ce que nous pouvons être relativement aux temps,

aux lieux et aux circonstances où nous vivons (*Idées sur la philosophie de l'histoire*, liv. XII, c. 6). Enfin Herder reconnaît encore la loi du progrès, sur laquelle le philosophe français garde le silence; il pense que, l'impulsion une fois donnée à nos facultés, soit par les besoins du corps, soit par l'intervention miraculeuse de la parole divine, elles demandent encore pour se développer le concours du temps; et leur dernier résultat, c'est-à-dire le bonheur ayant pour bases la raison et la justice, doit s'étendre insensiblement à l'humanité tout entière. Le principe de Herder s'est maintetenu dans les doctrines contemporaines à côté des deux autres. Il s'est introduit, au grand avantage de la science, jusque dans l'histoire proprement dite, où l'influence des climats, de la position géographique, et surtout des races, est devenue l'objet des recherches les plus originales et les plus fécondes.

Chacun de ces trois systèmes, comme il est facile de le voir, ou plutôt chacun des trois principes qui en forment la base, a pour conséquence inévitable le fatalisme; non pas, sans doute, le fatalisme moral, que cependant ils contiennent implicitement, mais le fatalisme historique et politique. Si Dieu fait tout dans l'histoire, il est évident que l'homme n'y fait rien, et qu'il ne reste pour lui que ces trois rôles, entre lesquels il n'est pas libre de choisir : ceux de témoin, de victime et d'instrument. Si c'est Dieu qui élève, qui gouverne et qui détruit les empires; si c'est lui qui, prenant par la main les nations et les rois, les précipite les uns sur les autres pour accomplir ses impénétrables desseins; si les tyrans et les bienfaiteurs des peuples ne sont que des ministres aveugles de ses vengeances ou de sa grâce, que deviennent alors la liberté et la responsabilité humaine? Où est le crime, où est la vertu, où sont la folie et la sagesse chez les hommes qui semblent marcher à la tête de leurs semblables? Si, enfin, l'intervention de la Providence dans les événements de ce monde (nous parlons d'une intervention générale et incessante) ne consiste pas dans ces lois qu'elle a données à la nature et à la raison, à quoi servent les lois, et pourquoi ceux qui s'en écartent sont-ils toujours à nos yeux, quelque position qu'ils occupent, insensés ou coupables? Ni la grandeur de Dieu ni l'intérêt de notre propre histoire n'ont rien à gagner à un système où les deux effets les plus sublimes de la création, la raison et la liberté, sont à ce point avilis et méconnus. Peu importe qu'on les admette dans l'homme, si on les supprime dans le genre humain. Il y a certainement plus de science, plus de génie et de véritable grandeur dans la conception de Vico; mais cette conception, nous nous hâtons de le dire, ne conduit pas moins sûrement au fatalisme. Bossuet, comme nous venons de le démontrer, supprime à la fois, dans le domaine de l'histoire, la liberté et la raison. L'auteur de la *Science nouvelle* ne laisse subsister que la raison, en supposant que les lois, même au milieu des ténèbres et des passions de la barbarie, sont le principe unique de tous les phénomènes que la société présente. Mais qu'arrive-t-il si les passions et la volonté ne sont comptés pour rien? Ce qui arrive, c'est que l'homme lui-même disparaît, que tous les noms propres se changent en symboles, et qu'au lieu d'une suite de générations ayant vécu, aimé, senti et lutté comme nous contre les besoins de la vie, l'histoire ne nous offre plus qu'une série d'idées enchaînées l'une à l'autre dans un ordre immuable. On sait que le philo-

sophe italien n'a pas reculé devant cette conséquence de son système, et que, semblable à Tarquin le Superbe, partout où il rencontre un homme qui, par son génie ou sa gloire, s'élève au-dessus de la foule, il n'hésite pas à lui abattre la tête, c'est-à-dire à contester son existence. Ainsi Homère, Pythagore, Romulus, Esope et tous ceux qui occupent un rang analogue dans les premiers âges de la civilisation romaine et grecque, ne sont pour lui que des personnages allégoriques et des êtres de raison. Aussi bien que les individus, les peuples et les nations, vus par ses yeux, semblent s'évanouir en fumée; car, excepté les temps où ils vivent, les divers points qu'ils occupent sur la terre et qui n'exercent aucune influence sur leurs destinées, on n'aperçoit rien qui les distingue les uns des autres : l'histoire d'un seul, c'est l'histoire de tous; ils parcourent sans fin le même cercle d'idées, sans rien devoir à leurs devanciers, sans rien transmettre à leurs successeurs; et si par hasard la mémoire de plusieurs d'entre eux venait à périr, il n'y aurait pas de lacune dans les annales du genre humain. Enfin, dans le système de Herder, le fatalisme n'est pas moins évident, bien qu'il laisse un champ plus vaste aux espérances et à l'avenir de l'humanité. Qu'importe, en effet, que la raison divine, comme le pense le philosophe allemand, commande à la nature, si la nature à son tour commande à l'homme et lui prescrit d'avance la marche qu'il doit suivre à travers les siècles? Qu'importe que nos facultés aient un autre principe que l'organisme et le monde extérieur, si de la conformation du monde extérieur et des lois de l'organisme dépend entièrement l'usage que nous en pouvons faire? L'idéalisme professé par Herder dans les hautes régions de la métaphysique ne sert qu'à donner plus de rigueur aux principes sensualistes sur lesquels il veut fonder la philosophie de l'histoire.

Considérés dans leur plus haute généralité, les principes de Bossuet, de Vico et de Herder renferment certainement une grande part de vérité : ni les lois de la nature, ni les lois de la raison, ni le gouvernement de la Providence, dont ces lois mêmes nous attestent la constante et universelle intervention, ne sauraient être méconnus dans la suite des événements de ce monde et dans ce mouvement général des esprits qui constitue la vie de l'humanité. C'est la gloire éternelle de l'esprit moderne d'avoir élevé l'histoire au rang d'une véritable science, d'en avoir chassé pour jamais l'arbitraire et le hasard, d'avoir établi sur une base vraiment philosophique l'unité morale et intellectuelle du genre humain. Mais quoi! le genre humain est-il donc une pure intelligence qui se développe sans résistance et sans obstacle dans une suite de corps organisés? La volonté, la liberté, qui joue un si grand rôle dans l'existence de l'individu, n'a-t-elle donc aucune place dans la société et dans l'histoire? ou bien, y a-t-il deux vérités, deux natures humaines entièrement opposées l'une à l'autre, celle de l'histoire et celle de la conscience? Ce ne serait pas encore assez pour nous de savoir que le pouvoir personnel que nous exerçons sur nous-mêmes peut s'étendre sur nos semblables; nous demanderons s'il n'y a pas une conscience et une responsabilité des peuples aussi bien que des individus.

Que les sociétés humaines, pendant leur enfance, quand la réflexion n'a pas encore eu le temps de naître dans leur esprit, obéissent exclusivement à des lois générales, nous le croyons sans peine; car alors il

n'y a aucune division ni entre les opinions des hommes ni entre leurs intérêts; les volontés se trouvent naturellement d'accord, et les lois générales exercent tout leur empire. Ces lois, comme nous l'avons dit, ont leur origine, les unes dans les sens, les autres dans l'intelligence. Or, il est inévitable qu'en l'absence de la réflexion qui met chaque chose à sa place, ces deux forces empiètent constamment l'une sur l'autre et se confondent dans leurs effets. De là, le caractère héroïque et poétique des premiers âges de l'humanité : car qu'est-ce que l'héroïsme des anciens et même les mœurs chevaleresques du moyen âge, sinon la consécration de la force par le sentiment et du sentiment par la force? Et la poésie des premiers jours, cette rêverie extatique de l'Orient que nous avons aujourd'hui tant de peine à comprendre, est-elle autre chose qu'une vue matérielle des choses les plus étrangères à la matière, qu'une constante personnification des idées et des choses spirituelles, qu'une intervention des sens dans les plus sublimes domaines de la raison? Il faut expliquer de la même manière ce sentiment d'obéissance et de foi qui distingue la plupart des sociétés primitives. Quand toutes les âmes sont dominées par les mêmes impressions et n'ont encore pour se guider que des impressions, on conçoit facilement qu'un homme représente dans sa personne et fasse mouvoir à son gré tout un peuple, ou qu'un peuple s'identifie tout entier avec un homme dans lequel il a reconnu sous une forme éclatante les idées et les sentiments qui s'agitent obscurément dans son propre sein.

Mais lorsqu'à cette foi naïve a succédé la diversité des opinions et des croyances; quand le calcul, prenant la place de l'héroïsme antique, à désuni tous les intérêts, et que la poésie elle-même est devenue l'expression du scepticisme ou de la révolte, alors on est bien forcé d'admettre l'intervention de la volonté; car, de gré ou de force, il faut prendre un parti, il faut choisir entre tant de sollicitations contraires, et le choix qu'on a fait, on peut, dans une certaine mesure et dans certaines circonstances, l'imposer aux autres ou leur en faire subir les conséquences. En d'autres termes, ce n'est pas assez pour nous de croire que l'homme conserve son libre arbitre au milieu de ses semblables; nous pensons que des individus peuvent agir librement et avec leur pleine responsabilité sur la société tout entière; qu'ils peuvent, pour un temps et dans des limites déterminées, la corrompre, la tromper, l'avilir, ou l'éclairer avec prudence en dirigeant ses forces vers un noble usage. Et comment nier ce fait, qui paraît si évident de lui-même, que personne ne conteste dans la pratique, et dont la morale ni le sens commun n'ont jamais pu se résoudre à faire le sacrifice? On nous représente comme la loi de l'humanité un progrès universel, infaillible, entraînant malgré eux les nations et les individus vers un but qu'ils ignorent. Mais le progrès est-il autre chose que le développement même de la liberté, brisant par ses seules forces les entraves que lui oppose l'ambition de quelques-uns, et s'étendant peu à peu au plus grand nombre? D'ailleurs, l'humanité ne saurait-elle atteindre son but sans laisser sur la route ceux qui refusent ou qu'on empêche de marcher? L'histoire n'est-elle pas là pour nous dire comment s'éteignent les nations qui ont perdu leur liberté, et comment la force matérielle peut arrêter dans un immense empire le cours de la civilisation? Non, tous les peuples qu'on



opprime n'ont pas mérité leur malheur; tous les tyrans ne sont pas des envoyés de Dieu ou des ministres de la nécessité. On parle d'une raison publique qui, lentement formée par l'expérience des siècles, ne saurait renoncer à ses propres lumières, quelques efforts qu'on fasse pour lui donner le change; mais ne sait-on pas que les passions sont encore plus fortes que la raison, et que plus elles sont basses et grossières, plus il est facile de les exciter? Ne sait-on pas que l'audace ou la pompe, un ton d'autorité, des sophismes qui flattent ou la vanité ou la paresse, et reproduits chaque jour avec une infatigable persévérance, ont plus de succès près du grand nombre, même de ceux qu'on a coutume de comprendre dans les classes d'élite, que l'austère vérité, fille de la réflexion et du temps, et compagne de la modération? Or, c'est évidemment sur le grand nombre qu'il faut s'appuyer quand on veut tenir dans sa main et plier à ses projets la société tout entière. Sans sortir de notre propre histoire, que de folies et de crimes, que de principes et de jugements contradictoires la raison publique a tour à tour acceptés et couverts de son suffrage! A envisager la question d'un point de vue supérieur, du point de vue moral et religieux, il n'y a personne qui n'aime mieux, dans de telles circonstances, admettre l'existence de quelques coupables, que de faire peser sur l'humanité ou du moins sur une nation tout entière, la nécessité du crime, du sang et des plus monstrueuses violences. Pour démontrer l'impossibilité du pouvoir des individus sur la société, on a coutume de citer encore le développement inévitable des institutions publiques, qui sont elles-mêmes l'expression des besoins et des idées de toute une génération. Sans doute un peuple qui possède et surtout qui a fondé lui-même dans son sein des institutions pareilles, est arrivé à un haut degré de dignité et d'intelligence; il a fait la plus noble conquête qui puisse flatter son ambition et lui assurer le respect des autres puissances. Mais les institutions ne sont rien par elles-mêmes, toute leur force est dans les idées sur lesquelles elles reposent et dans les hommes qui en ont la garde, à qui est confiée la tâche de les mettre en action. Si ces hommes font un bon usage de leurs pouvoirs et préfèrent à leurs intérêts particuliers les intérêts publics, tout reste dans l'ordre ou se voit forcé d'y rentrer, le sentiment moral se communique avec le bien et le respect de l'autorité à toutes les parties du corps social. Dans le cas contraire, on aura beau changer, élargir, bouleverser les institutions, on n'aura, sous la forme de gouvernement la plus libérale, que la servitude, plus la corruption.

Cependant, loin de nous la pensée que le sort des nations et l'avenir du genre humain soient abandonnés sans remède à l'arbitraire et aux passions de quelques hommes! En repoussant le fatalisme historique, nous nous garderons en même temps de cette autre espèce de fatalisme qui supprime l'influence de la raison et exclut l'idée de la divine Providence. Tout pouvoir fondé sur l'arbitraire ou la corruption, c'est-à-dire sur l'égoïsme, périt par ses propres conséquences. L'arbitraire, obligé pour se défendre de résister au développement naturel des facultés de l'homme, de contrarier tous ses besoins, toutes ses affections, tous ses mouvements, tout ce qui pourrait éveiller en lui la conscience de sa dignité et son libre arbitre, dégénère tôt ou tard en oppression, et l'oppression engendre la révolte. Sans doute, l'état d'anarchie et de révolte

6.

n'est pas moins funeste à la société que le despotisme; mais entre ces deux excès, la liberté se fait jour, recommandée par l'intérêt aussi bien que par le sentiment moral et son propre prestige. La même remarque s'applique à la corruption, qui peut devenir pour quelque temps la tentation des gouvernements libres, comme la tyrannie est celle des gouvernements absolus. La corruption est vraiment dangereuse tant qu'elle garde une mesure et un reste de pudeur, tant qu'elle laisse encore à celui qui la pratique ou la subit un semblant de conviction et d'autorité. Une fois qu'elle a franchi cette limite, et qu'entraînée par une pente irrésistible, elle en est venue à ne plus se contenir ni se cacher, dès ce jour sa pernicieuse influence est détruite; il faut choisir entre une révolution dans les mœurs ou une révolution dans les lois. Ainsi la destinée humaine s'accomplit par les moyens mêmes qui semblent les plus propres à l'arrêter; mais faut-il qu'elle s'accomplisse par ces moyens? n'y a-t-il que la tyrannie qui puisse conduire les hommes à la liberté par le chemin de l'anarchie et de la révolte? n'y a-t-il que la corruption la plus effrénée qui puisse faire naître chez un peuple la conscience et la probité publique? Personne n'oserait le croire. La corruption et la tyrannie, avec leur hideux cortége de ruses, de mensonges, de violences, sont toujours coupables, et nulle circonstance extérieure, aucune prétendue nécessité ne les peut justifier ni faire qu'elles ne soient pas responsables envers les malheureuses générations qu'elles écrasent. Le bien qui en sort à la longue par suite des lois providentielles qui gouvernent notre espèce, la société peut, la société doit l'obtenir d'une manière plus noble et plus prompte par le seul usage de la liberté morale. En effet, pourquoi les hommes que le hasard de la naissance ou leur propre génie a placés à la tête de leurs semblables n'accorderaient-ils pas d'eux-mêmes les lois, les institutions, ou, comme on dit aujourd'hui, les libertés dont le besoin s'est fait sentir, au lieu d'attendre que la nécessité ou la violence viennent les arracher de leurs mains? Pourquoi même n'iraient-ils pas jusqu'à provoquer ce besoin par une sage initiation à la vie publique, afin de pouvoir d'autant mieux le diriger et le satisfaire sans péril? Les gouvernements ne sont pas seulement institués pour réprimer et pour contenir, c'est-à-dire pour défendre l'ordre matériel; leur mission est plus élevée et plus sainte : ils sont chargés par la Providence de l'éducation des peuples. Or, le but de l'éducation, pour un peuple comme pour un homme, c'est de l'appeler à la conscience et au respect de lui-même, c'est de développer, en les dirigeant vers un but glorieux, son intelligence, ses sentiments et ses forces. Mais cette tâche ne doit point peser tout entière sur les gouvernements; le citoyen le plus obscur peut et doit s'y associer dans la mesure de ses facultés; car aucune puissance humaine ne peut rien pour nous, si nous commençons par nous délaisser nous-mêmes. Or, telle est notre destinée, qu'elle ne peut pas, comme nous en avons déjà fait la remarque, être séparée dans ce monde de celle de nos semblables. Par conséquent, chacun de nos devoirs envers nous-mêmes devient en même temps un devoir envers la société; c'est dans son sein et à son profit que doit se dépenser toute notre activité, se développer toute notre intelligence et se produire tout ce qu'il y a en nous d'utile et de bon. Renoncer à la société, se montrer étranger, indifférent à ses intérêts et à

ses besoins, c'est renoncer à la vie, c'est déserter la tâche que Dieu nous a confiée.

Le pouvoir que l'individu a sur la société, la société l'exerce sur elle-même et sur le reste, ou du moins sur une partie de l'humanité. Un peuple arrivé au point de se gouverner par ses propres lois, d'intervenir dans ses propres affaires et dans les rapports qu'il peut avoir avec les autres peuples, est véritablement une personne morale, ayant à la fois la conscience et la responsabilité de ses actions. Il est, par conséquent, libre de choisir entre la justice et la violence, entre l'infamie et la gloire, ou du moins entre l'intérêt de son repos et celui de sa dignité. Ce n'est pas sans raison que, malgré toutes les théories fatalistes accréditées aujourd'hui en matière de politique et d'histoire, il y a des nations qu'on méprise et d'autres qu'on admire ou qu'on respecte; il y en a aussi que l'on hait, non pas à cause de leur puissance, mais à cause de l'usage tyrannique et égoïste qu'elles en font. Et pourtant, la tyrannie d'une nation sur les autres a les mêmes conséquences que celle d'un roi sur ses sujets; elle éveille, par l'excès même de l'oppression, le sentiment de la liberté, elle inspire aux peuples moins puissants le désir de s'unir contre un ennemi commun, et par là elle prépare le triomphe de la civilisation et de la raison sur la force brutale. Mais le bien qu'une nation peut faire au genre humain pendant plusieurs siècles de violences et d'injustices, une autre le ferait en moins de temps, par des moyens plus légitimes, au nom de la raison et de la liberté.

Ainsi la société, l'humanité tout entière a, comme l'individu, sa destinée à remplir; mais ces deux destinées et, par conséquent, ces deux existences, sont parfaitement distinctes, quoique la société soit le seul théâtre où l'individu puisse accomplir ses devoirs et atteindre le but de la vie. L'une ne fait que commencer ici-bas et doit évidemment se continuer ailleurs; car, indépendamment du principe constitutif de notre personne, dont l'unité et l'identité ne sauraient se concilier avec la nature variable et composée de nos organes; indépendamment du principe qui exige une sanction pour toutes les lois, et conséquemment pour la loi morale, il n'y a pas une seule de nos facultés qui soit en rapport avec la place que nous occupons et le rôle que nous pouvons remplir en ce monde. L'autre, au contraire, puisqu'elle dépend de la suite des générations, doit s'accomplir sur la terre; elle doit nous offrir une image de plus en plus claire de notre destinée à venir; elle nous montre l'esprit se dégageant peu à peu de la servitude des sens, et pliant à ses propres lois les lois de la nature, qui semblaient d'abord l'étouffer sous leur empire; elle rend visibles pour nous, dans toutes les œuvres de génie qui se suivent dans l'histoire, dans toutes les conquêtes de la science, de l'industrie ou de la liberté, les nobles et puissantes facultés dont chacun de nous porte en lui le germe; elle nous en découvre en même temps l'unité dans les lois générales qui président à ce développement et dans le mouvement irrésistible qui, sans détruire ni le génie national ni l'amour de la patrie, entraîne insensiblement tous les peuples dans un même ordre de civilisation, les mettant d'accord sur les intérêts et les principes essentiels, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre moral et religieux. Mais gardons-nous bien de déplacer ou d'exagérer jusqu'à la folie les espérances qu'un tel spectacle doit faire

naître dans nos cœurs. La loi du progrès, à laquelle nous croyons de toutes les puissances de notre âme, qui demeure une vérité acquise à la science moderne, ne peut pas aller jusqu'à détruire les lois de la nature. Jusqu'à la dernière génération humaine, cette vie sera toujours remplie de besoins, d'infirmités et de misères; nul prodige d'industrie, nul secret de la science, malgré les promesses du dernier siècle, ne pourra nous soustraire à la maladie, à la vieillesse, à la mort et aux douleurs qu'elle laisse à sa suite. Malgré le triomphe toujours croissant de la raison dans les croyances, dans les institutions, dans les idées générales, les passions ne déserteront pas le cœur humain, et il faudra qu'il existe, dans l'avenir comme dans le présent, une autorité publique ayant pour tâche de les gouverner et de les contenir. La raison elle-même a des limites qu'elle ne franchira jamais, et comme elle ne s'élève pas chez tous à une égale hauteur, il y aura toujours dans le sein de la société, dans son sein et non pas au-dessus ou à côté d'elle, une autorité morale, une sorte de gouvernement des âmes, parfaitement compatible avec la liberté et les progrès de l'intelligence. Enfin, la destinée de l'homme et celle de l'humanité supposent également la liberté morale; nous sommes libres quand nous disposons de nous-mêmes; nous le sommes tout aussi bien quand nous agissons sur nos semblables, et les peuples ont leur responsabilité comme les individus; en un mot, le fatalisme historique n'est pas une moindre erreur que l'absorption de l'individu dans la société et le progrès illimité dans ce monde. Le progrès existe, mais dans une certaine mesure; le sort de l'individu se lie à celui de la société, mais sans se confondre avec lui; et la liberté des gouvernements et des peuples est contenue par certaines lois naturelles dans les vues générales de la Providence sur l'espèce humaine.

DESTUTT DE TRACY a été en France le dernier représentant célèbre de la philosophie de Condillac. Descendant d'une famille noble, il porta d'abord l'épée comme ses ancêtres. Né au milieu du XVIII[e] siècle, jeune encore, il se trouva mêlé aux commencements de la révolution française. Membre de l'Assemblée constituante, il se déclara généreusement pour la cause de la réforme et de la liberté. Un moment il fut aux armées avec le titre de maréchal de camp sous les ordres de Lafayette. A la chute de la monarchie constitutionnelle, il n'émigra point; mais il quitta son commandement, et se retira à Auteuil, où il se livra à l'étude des sciences naturelles et de la chimie. Il en fut arraché sous le régime de la Terreur, et jeté dans la prison des Carmes. C'est dans cette prison qu'il devint philosophe, qu'il se replia sur lui-même, et résolut, à sa manière, sous l'influence de Locke et de Condillac, les problèmes relatifs à la pensée humaine. Délivré par le 9 thermidor, il fut bientôt nommé membre de la section d'analyse des idées dans la Classe des Sciences morales et politiques. Sous l'Empire, il fut sénateur; sous la Restauration, pair de France; et, toujours fidèle à ces grands principes de liberté de 89, il vit avec défiance et inquiétude l'un et l'autre de ces deux régimes. C'est lui qui proposa au sénat la déchéance de Napoléon le 2 avril 1814. Sous la Restauration, il vécut dans l'opposition et dans la retraite. En 1832, il fut appelé à faire partie de la section de philosophie de l'Académie des Sciences morales et politiques reconstituée, et

il mourut peu de temps après, en 1836. Considérons maintenant M. de Tracy comme philosophe. Il semble croire, avec Cabanis, que toutes nos facultés intellectuelles et morales découlent de l'organisation ; mais il a toujours plutôt étudié les facultés et les idées en elles-mêmes, dans leur origine et dans leur génération, que dans leurs rapports avec le physique. C'est dans ses *Eléments d'idéologie* qu'il traite des diverses questions relatives à la formation et à la génération des idées.

Voici une esquisse rapide des principes contenus dans les *Eléments d'idéologie*. Qu'est-ce que penser? tout le monde pense; mais combien peu de personne se rendent compte de ce que c'est que penser! Or, suivant M. de Tracy, si l'on vient à passer en revue toutes les applications, toutes les formes de la pensée, soit que nous sentions du plaisir ou de la douleur; soit que nous jugions, c'est-à-dire que nous sentions un rapport; soit que nous nous souvenions, c'est-à-dire que nous sentions l'impression d'une chose passée; soit que nous voulions, c'est-à-dire que nous sentions un désir, on trouve que penser c'est toujours sentir, et n'est jamais rien que sentir. La faculté de penser consiste à éprouver une foule d'impressions, de modifications auxquelles on donne le nom général d'idées ou de perceptions. Toutes ces perceptions, toutes ces idées sont des choses que nous sentons : elles pourraient être nommées sensations ou sentiments, en prenant ces mots dans un sens très-étendu. Donc, encore une fois, penser, c'est sentir. Mais ces idées ou perceptions peuvent néanmoins se diviser en quatre classes : il y en a qui sont des sensations proprement dites; d'autres des souvenirs; d'autres des rapports que nous apercevons; d'autres, enfin, des désirs que nous éprouvons, et ces quatre classes se rapportent à quatre facultés élémentaires qui sont la sensibilité proprement dite, la mémoire, le jugement, la volonté. Si de l'examen de ces quatre facultés il résulte qu'elles suffisent à former toutes nos idées, il sera par là même démontré qu'il n'y a rien de plus dans la faculté de penser.

M. de Tracy traite, en premier lieu, de la sensibilité et des sensations. La sensibilité proprement dite est cette propriété de notre être, en vertu de laquelle nous recevons des impressions de beaucoup d'espèces, appelées sensations, et nous en avons la conscience. Il décrit l'appareil et les organes de la sensibilité ; il distingue deux sortes de sensations, les sensations externes et les sensations internes. Les sensations externes sont causées par l'action des objets extérieurs sur les extrémités des nerfs à la surface du corps. Les sensations internes sont celles que nous recevons par les extrémités des nerfs qui aboutissent à l'intérieur du corps. Elles sont causées par les fonctions, les lésions des différentes parties de notre corps, par toutes les affections de plaisir ou de peine que nous répouvons.

La mémoire est une seconde espèce de sensibilité particulière, ou une seconde partie de la sensibilité en général. Elle consiste à être affecté du souvenir d'une impression déjà éprouvée. M. de Tracy considère le souvenir comme une sorte de sensation interne qui diffère de la sensation proprement dite, en ce qu'il est l'effet d'une certaine disposition demeurée dans le cerveau et non l'effet d'une impression actuelle causée dans un autre organe. Quand il a dit, en faisant violence à la langue, sentir un souvenir, sentir un rapport, sentir une volonté, il croit avoir

démontré qu'en effet le souvenir, le jugement, la volonté, ne sont que des faces diverses de la sensibilité.

Il ramène à la sensibilité la faculté de juger de la même manière que la mémoire. La faculté de juger n'est aussi, selon lui, qu'une espèce de sensibilité; car c'est la faculté de sentir des rapports entre nos diverses perceptions. Ces rapports ne sont que des sensations internes, des vues de notre esprit par lesquelles nous rapprochons une idée d'une autre idée, et nous les comparons ensemble d'une manière quelconque. Du moment que notre esprit est doué de la faculté de sentir diverses sensations, il est impossible qu'il n'aperçoive pas entre ces sensations des rapports, soit de différence, soit de ressemblance. En d'autres termes, la faculté de sentir des rapports, ou de juger, est la conséquence nécessaire de sentir des sensations. Mais M. de Tracy fait encore subir une violence bien plus grande à la langue et aux faits, lorsqu'il affirme que la volonté elle-même n'est autre chose qu'une espèce de sensibilité. Selon lui, la volonté est la faculté de sentir des désirs. Vouloir, c'est éprouver un désir. Dans cette définition de la volonté, il y a une erreur grossière. Les désirs que notre âme conçoit sont des faits passifs, qui ne sont pas toujours en notre dépendance, qui souvent naissent en nous malgré nous, et que souvent aussi nous combattons. La volonté, au contraire, est ce pouvoir qu'a l'homme de se déterminer, de prendre librement l'initiative de certains actes, de réagir contre ses passions et ses désirs. M. de Tracy, en définissant ainsi la volonté, a donc confondu un fait passif avec un fait actif.

Voilà donc quatre facultés élémentaires, quatre classes de phénomènes, des sensations, des souvenirs, des jugements et des désirs. Les souvenirs, les jugements, les désirs dérivent de la sensation et ne sont que divers modes de la sensibilité. C'est au moyen de ces quatre facultés que M. de Tracy rend compte de la connaissance que nous avons de notre propre existence, de la manière dont nous formons toutes nos idées composées et nos idées générales. Il explique aussi par les mêmes facultés comment nous sommes assurés de la connaissance des êtres extérieurs, comment nous découvrons leurs propriétés.

A l'exposition de sa propre théorie des facultés intellectuelles, il ajoute la critique de la théorie de Condillac; il lui reproche d'avoir admis des facultés qui ne sont point des facultés, ou qui sont composées de celles qu'on doit considérer comme les facultés primitives. Dans sa *Grammaire générale* et sa *Logique*, il donne une théorie philosophique du langage, et développe les règles du raisonnement avec beaucoup de justesse, d'observation et de rigueur d'analyse.

M. de Tracy a suivi, dans la morale, les conséquences du principe sensualiste avec beaucoup de force de logique, mais sans tomber toutefois dans les excès de quelques-uns des moralistes de cette école. Il a développé ces conséquences, non dans ses *Eléments d'idéologie*, mais dans un autre ouvrage intitulé *Traité de la volonté et de ses effets;* car c'est de la volonté que découlent, selon M. de Tracy, les notions qui sont les fondements de la morale.

« L'homme, dit-il, est un être voulant, c'est-à-dire ayant des désirs. » C'est là ce qui le constitue, d'une part, susceptible de souffrance et de jouissance, de bonheur et de malheur, idées corrélatives et inséparables;

et de l'autre part, capable d'influence et de puissance. C'est là ce qui fait qu'il a des besoins, et, par conséquent, des droits et des devoirs. Besoins et moyens, droits et devoirs, sont des mots synonymes pour M. de Tracy. Les droits d'un être sensible, selon lui, sont tous dans ses besoins, et ses devoirs dans ses moyens. La faiblesse est le principe des droits, et la puissance est la source des devoirs, c'est-à-dire des règles suivant lesquelles cette puissance doit être employée. De là ce principe qu'il pose comme la base de la morale et qui logiquement doit être le principe de toute morale sensualiste: « Nos droits sont toujours sans bornes, et nos devoirs ne sont jamais que le devoir général de satisfaire nos besoins. » Il en résulte cette conséquence, que chacun a le droit de faire tout ce qui lui plaît et tout ce qu'il peut; il en résulte qu'à proprement parler il n'y a ni justice ni injustice. M. de Tracy avoue cette conséquence. Il reconnaît que, dans l'état naturel, il n'y a ni juste ni injuste. Chacun, dans l'état naturel, a autant de droits que de besoins, et le devoir général de satisfaire ces besoins sans aucune considération étrangère. Il ne commence à y avoir de restriction à ces droits et à ces devoirs, qu'au moment où des conventions tacites ou formelles s'établissent entre les hommes. Là seulement est la naissance de la justice et de l'injustice, c'est-à-dire de la balance entre les droits de l'un et les droits de l'autre, qui nécessairement étaient égaux jusqu'à cet instant. Aussi M. de Tracy loue-t-il beaucoup Hobbes d'avoir découvert le vrai principe de la justice et de l'injustice, en le plaçant dans les conventions sociales établies entre les hommes. C'en est assez pour caractériser la morale de M. Destutt de Tracy et montrer combien elle est conséquente avec le principe de sa métaphysique. Le même homme qui niait ainsi systématiquement l'existence de toute justice et de tout droit absolu, par une contradiction qui lui est commune avec la plupart des philosophes de ce siècle, a consacré toute sa vie à la défense de ces droits absolus de l'homme et des sociétés proclamés en 89. Dans un dernier ouvrage, qui contenait sa politique, il expose et défend ces droits: cet ouvrage est le *Commentaire sur l'Esprit des lois*. Consultant moins l'expérience que la raison pure et le droit absolu, il trace d'une main ferme le plan d'une politique profondément libérale. Le gouvernement parfait, le seul gouvernement légitime, consiste, selon lui, dans la représentation pure, sous un ou plusieurs chefs; c'est le gouvernement né de la volonté générale et fondé sur elle, qui a pour principe la raison, pour moyen la liberté, pour effet le bonheur, où les conducteurs de l'Etat sont les serviteurs des lois; les lois, les conséquences des besoins naturels, et les peines, de simples empêchements du mal à venir.

M. de Tracy avait une foi profonde en la vérité de son système. Il exprime naïvement cette foi dans la préface de son *Traité de la volonté*. qui parut en 1804 : « Pour le fond des idées, j'avoue sincèrement que je crois être arrivé à la vérité, et qu'il ne me reste aucun doute, aucun embarras dans l'esprit sur les questions que j'ai traitées. Mes réflexions et mes travaux postérieurs ont également confirmé mes opinions, et c'est avec une sécurité entière que je me crois assuré de la solidité des principes que j'ai établis après beaucoup d'hésitations et d'incertitudes. »

Il a vécu et il est mort dans cette foi philosophique. Il y est demeuré

fidèle alors que tous l'abandonnaient, et on peut dire qu'il a emporté avec lui le sensualisme dans la tombe.

Ses principaux ouvrages sont les *Eléments d'idéologie*, comprenant le *Traité de la volonté*, la *Grammaire générale*, la *Logique*, l'*Idéologie*, 2 vol. in-8°, Paris, 1804 et 1824; et le *Commentaire sur l'Esprit des lois*, in-8°, Paris, 1819.

On peut consulter, sur M. Destutt de Tracy, l'Eloge prononcé par M. Guizot à l'Académie française; la Notice biographique de M. Mignet, dans le t. IV des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques de l'Institut de France*, in-4°, Paris, 1844, et l'*Essai* de M. Damiron *sur la philosophie du XIXe siècle.* F. B.

DÉTERMINISME. *Voyez* FATALISME.

DEVOIR. De tous les faits que la conscience nous atteste, il n'en est point qui touche de plus près au problème de notre destinée, ni qui intéresse plus directement la pratique de la vie, que l'idée de la loi morale. De cette idée dépendent à la fois notre dignité, notre grandeur, notre existence même; car nous ne saurions vivre en dehors de la société, et il n'y a pas de société possible sans la loi du devoir.

On peut considérer le devoir, soit en lui-même, comme principe suprême de la morale, soit dans ses conséquences ou dans les applications diverses dont ce principe est susceptible. C'est sous le premier point de vue que nous avons ici à l'envisager. Nous allons traiter *du devoir;* ailleurs (*Voyez* MORALE) nous parlerons *des devoirs.*

Pour arriver à une notion exacte et complète du devoir, il le faut étudier dans sa *nature* d'abord, et ensuite dans son *origine;* ces deux titres résument toutes les questions de détail que notre problème comprend.

1°. Qu'est-ce d'abord que le devoir en soi? et quels sont les caractères qui en constituent l'essence?

Deux classes d'agents se meuvent sur la scène du monde. Les uns, aveugles, et condamnés par cela même à un éternel esclavage, tendent, sans le savoir et sans le vouloir, au terme qui leur est assigné : tels sont les astres, les plantes, les animaux; les autres, intelligents et libres, marchent ou du moins peuvent marcher, le sachant et le voulant, à leur destination : telle est l'humanité.

A ces deux genres d'activité deux sortes de lois correspondent. Les êtres qui ne se connaissent point, qui ne se possèdent point, reçoivent une impulsion à laquelle ils cèdent sans opposer jamais la moindre résistance; leur loi, la loi *physique*, est marquée d'un caractère de nécessité invincible, aveugle, c'est-à-dire de fatalité. Bien différente est la condition des êtres qui se connaissent et se possèdent. Leur loi, la loi *morale*, tout en leur prescrivant d'agir de telle façon, leur laisse la faculté d'agir de telle autre; ses prescriptions sont des ordres que l'on peut ne pas exécuter, quoiqu'on se sente tenu d'y obéir. Il y a là une nécessité d'un ordre spécial, *sui generis*, qui ne nous abandonne pas à nous-mêmes, et qui cependant ne nous violente pas. Pour exprimer d'un mot ce que nous essayerions vainement de définir, la loi morale ne contraint pas, elle *oblige*. L'*obligation morale*, c'est le *devoir*.

La chose ne connaît pas l'obligation ; la personne seule y est soumise. C'est donc à ce qui constitue surtout notre personnalité, c'est-à-dire à la liberté, que le devoir s'adresse. En dehors de l'intention, il n'y a ni moralité ni immoralité. L'action la plus droite, la plus conforme à la règle, si elle n'a pas pour objet, en se produisant, d'accomplir la loi, est destituée de toute valeur morale. Rien n'empêche, au contraire, que la moralité n'existe et ne se développe chez un être auquel les conditions de l'action sont enlevées et qui ne peut plus que vouloir.

Le devoir n'oblige que la volonté libre ; mais il l'oblige inévitablement ; il l'oblige partout et toujours. L'obligation morale est, dans toute la rigueur des termes, *universelle* et *nécessaire*. Il n'est pas de volition libre qui ne reconnaisse une règle, une loi. Pour l'agent capable de moralité, en tant qu'il en est capable, point d'actes indifférents. L'obligation ne s'arrête que là où la liberté expire ; tout ce que je puis pour le bien je le dois.

Je le dois au même titre et au même degré. Le devoir n'est point, selon les cas, plus ou moins obligatoire. L'obligation est *une;* elle est tout entière ou n'est pas. Que me parlez-vous d'obligation *stricte,* d'obligation *large?* Je dois strictement tout ce que je dois.

Cette unité, que nous présente le fond, l'essence de l'obligation morale, nous la retrouvons dans son signe extérieur, dans sa forme. Un rapport intime attache à l'intention morale telle ou telle manifestation active qui en est l'expression sincère, la véridique image. Ici, comme en tant d'autres circonstances, la variété tient à notre faiblesse intellectuelle, qui si souvent s'égare ; et n'y a-t-il pas, même en géométrie, pour toutes les questions qui ne sont pas encore scientifiquement résolues, des tâtonnements, des incertitudes, des contradictions, de ces choses enfin dont le scepticisme peut dire : « Vérité en deçà du Rhin, erreur au delà ? » Mais en morale, comme en géométrie, la vérité, une fois établie, s'impose *immuable* et *invariable* à toutes les intelligences. Les temps, les lieux, les préjugés, les habitudes, n'en sauraient rompre l'inaltérable uniformité. Ce sera éternellement un devoir pour le fils de respecter son vieux père, et le duel ne reprendra jamais, à nos yeux enfin ouverts sur sa valeur réelle, le caractère obligatoire dont l'humeur belliqueuse et l'excessive susceptibilité de nos sociétés modernes l'avaient si malheureusement revêtu.

Le devoir oblige la liberté ; tous les moralistes sont d'accord sur ce point ; mais a-t-il le pouvoir de la déterminer par lui-même, comme quelques-uns le prétendent, ou bien, au contraire, comme d'autres le pensent, *aucun jugement, aucun acte purement intellectuel n'affectant la volonté,* faut-il admettre entre la perception du devoir et la détermination volontaire une émotion, un sentiment, c'est-à-dire un intérêt qui comble la distance et introduise le précepte rationnel dans le monde de l'action ? Nous croyons, avec Clarke, avec Price, avec Kant, que le devoir n'est pas seulement une lumière, qu'il est encore un *mobile;* nous croyons, avec le genre humain tout entier, qu'on peut faire le bien pour le bien, qu'on peut remplir son devoir par la seule considération du devoir : *Virtutem amplectimur ipsam.*

Quoi donc ! ne nous arrive-t-il jamais d'obéir à la règle, d'observer la loi, sans autre motif que celui d'observer la loi, d'obéir à la règle ?

L'histoire n'a-t-elle pas ses Aristide que la justice seule anime et inspire? N'est-il pas des hommes que possède le saint enthousiasme du beau et du bien, et qui, loin d'être conduits à l'accomplissement du devoir par l'espoir du plaisir, ne se permettent le plaisir qu'autant qu'il se présente à eux sous les couleurs du devoir? Si l'intervention de la sensibilité était absolument nécessaire pour provoquer nos déterminations, cette intervention en serait la véritable cause; n'ayant aucun pouvoir par elle-même, ni sur elle-même, notre volonté ne serait plus libre. De plus, au lieu de nous être prescrit par la raison, au lieu de nous être imposé comme obligatoire et juste, l'acte que nous appelons moralement bon devrait nous être proposé comme simplement désirable, comme moyen de plaisir. Dans cette hypothèse, la liberté n'est qu'une chimère, le devoir n'est qu'un mot.

Mais l'expérience psychologique proteste hautement contre ces conclusions funestes. Le devoir se montre à nous comme un principe qui non-seulement ébranle par lui-même notre volonté, mais qui, en outre, repousse formellement le concours des mobiles étrangers qu'on voudrait lui adjoindre, c'est-à-dire, au fond, lui substituer. L'intention n'est moralement bonne qu'autant qu'elle obéit sans réserve, sans arrière-pensée, au précepte moral. L'homme de bien écarte du conseil où ses déterminations s'arrêtent toute considération empruntée à la sensibilité. L'acte qui nous est prescrit sera-t-il d'une exécution facile ou pénible? Le succès en est-il assuré ou incertain? Nous en reviendra-t-il quelque avantage extérieur ou intérieur, prochain ou éloigné? Autant de questions dont la solution nous est, au point de vue moral, complétement indifférente; autant d'éléments qu'il nous est interdit d'admettre dans nos délibérations! Ne faisons pas de l'agent moral un spéculateur plus ou moins habile; la vertu est quelque chose de mieux qu'un calcul! *Veux le bien pour le bien. Fais ce que dois, advienne que pourra.* La condition *sine qua non* de la moralité, c'est le *désintéressement.*

Gardons-nous de confondre, avec le sensualisme de tous les pays et de tous les âges, deux phénomènes essentiellement différents, le juste et l'utile. La loi morale est obligatoire; la règle d'utilité pratique ne l'est point; elle ne pouvait pas l'être; le résultat matériel de mon acte dépend rarement de moi, il est presque toujours entre les mains du sort. Le devoir n'a trait qu'à l'intention; l'action ne le touche qu'autant qu'elle est intentionnelle et dans ce qu'elle a d'intentionnel. « A parler rigoureusement, il n'y a pas d'action morale, il n'y a que des intentions morales. » (V. Cousin, *Fragments philosoph.*) L'intérêt, au contraire, ne regarde que le résultat extérieur; l'intention ne le touche point. Que m'importe, à moi qui souffre, votre stérile bienveillance? c'est un remède efficace que mes douleurs attendent. Le principe de la moralité est un et invariable; rien de plus variable et de plus complexe que le prétendu principe de l'utilité. Le premier est impersonnel; il subordonne la partie au tout, la sensibilité individuelle à l'ordre universel; à lui le dévouement, l'abnégation, l'héroïsme. Le second, étroitement personnel, subordonne le tout à la partie, l'ordre universel à la sensibilité individuelle; à lui l'amour exclusif et démesuré de soi-même; à lui l'égoïsme! *Agis de telle sorte,* me dit le devoir, *que tu puisses considérer la condition déterminante de ta volonté comme une loi univer-*

selle. Que me dit l'intérêt? *Tu agiras de telle sorte, que le motif déterminant de ta volonté ne convienne précisément et absolument qu'à toi!*

Mais pour être distincts, et souvent même opposés, ces deux mobiles n'en sont pas moins également nécessaires à la conservation de l'espèce et de la société. Supprimez l'intérêt; l'individu s'abandonne aussitôt lui-même et oublie jusqu'aux conditions les plus essentielles de son existence. Supprimez le devoir, et que l'intérêt devienne notre loi exclusive; la sensibilité, à laquelle rien ne fait désormais équilibre, exalte ce qu'il y a en nous de personnel; le *moi* se pose, dans chaque individu, comme le centre de toutes choses; il pourra se former encore des associations passagères; mais il n'y a plus de société.

Voilà pourquoi il n'est pas d'action vraiment utile qui ne soit juste, d'action vraiment nuisible qui ne soit injuste; et réciproquement. Tout devoir accompli entraînant avec soi un sacrifice, il est juste que nous en soyons dédommagés. Toute infraction à la loi morale, au contraire, amenant un désordre qui nous est imputable et dont nous avons illégitimement tiré parti, il convient qu'une réparation nous soit demandée. De là les idées de mérite et de récompense, de démérite et de punition, qui s'attachent invinciblement, les premières à l'idée d'une action moralement bonne, les secondes à l'idée d'une action moralement mauvaise. De là, en d'autres termes, la nécessité d'une *sanction.*

Cette sanction est double. En premier lieu, elle est *actuelle* ou *terrestre.* En général, l'homme de bien est payé, même ici-bas, de son dévouement et de sa soumission à la règle qui lui est proposée, par les joies de sa conscience, par l'estime et l'admiration de ses semblables, par les avantages matériels auxquels, le plus ordinairement, la vertu arrive, en dépit des obstacles qu'on accumule sur son chemin; même ici-bas, le méchant est puni de ses chutes volontaires, de son coupable asservissement au mal, par ses remords, par le mépris public, par les misères de tout genre dont le vice, quelque habile qu'il soit, évite rarement l'atteinte.

En second lieu, elle est *ultérieure* ou *divine.* La justice absolue n'est pas de ce monde. Il n'a pas été donné à l'homme d'attribuer, dans une proportion parfaite, au mérite sa récompense, au démérite sa punition. Trop souvent la vertu, modeste ou sublime, nous échappe, par son humilité ou sa grandeur, et plus souvent encore les moyens nous manquent pour la récompenser dignement. Cette demi-justice, dont il faut que nos sociétés humaines se contentent, aura son complément quelque jour et quelque part. Une autre vie nous est assurée où, toute âme étant à nu sous les yeux du souverain juge, chacun de nous sera définitivement estimé ce qu'il vaut et rétribué selon ses œuvres.

Mais, ultérieure ou actuelle, terrestre ou divine, la sanction n'est, pour l'agent véritablement moral, qu'une conséquence de son acte; elle n'en est pas, elle n'en peut pas être le principe : le devoir reste toujours le motif unique, exclusif de ses déterminations. « Le bonheur n'est même un droit, qu'autant qu'il n'a pas été un motif; il est permis tout au plus comme espérance; comme but direct, il cesse d'être légitime, et du haut rang où l'élevait sa subordination à la vertu, il retombe parmi ces mobiles sensitifs avec lesquels la raison pratique n'a rien à voir. » (V. Cousin, *Traduction de Platon*, argument du *Philèbe.*)

2°. Mais d'où vient cette loi qui s'impose ainsi à notre libre activité, et comment en acquérons-nous l'idée ?

Quelques philosophes, tant anciens que modernes, font sortir la loi morale de la loi positive, qu'ils rapportent elle-même à une convention tacite ou expresse provoquée par des intérêts communs. C'est renverser complétement l'ordre dans lequel les choses se succèdent; c'est prendre l'effet pour la cause et la cause pour l'effet. Loin d'être le résultat de quelque contrat particulier, de quelque pacte social, la loi morale est la base sur laquelle tout contrat s'appuie, sur laquelle tout pacte se fonde; c'est à leur conformité avec elle que nos législations empruntent ce qu'elles ont de puissance universellement reconnue, d'incontestable autorité. Que demandons-nous avant tout aux articles inscrits dans nos codes? Qu'ils soient utiles? non; mais qu'ils soient justes. Si une convention avait donné l'existence à l'obligation morale, une autre convention pourrait la lui enlever. Le devoir, décrété la veille, serait, sans difficulté aucune, rapporté le lendemain. Nous serions surtout admis à le modifier selon nos caprices et nos intérêts du moment; il nous suffirait de vouloir pour que la vertu devînt le vice et le vice la vertu.

La loi morale n'est pas d'institution humaine. Est-elle d'institution divine ? La loi, en général, est un rapport inhérent à la nature des êtres; la loi morale est un rapport inhérent à la nature des êtres doués de raison. Elle est donc nécessairement en Dieu; elle fait partie de Dieu. La raison divine en est le fondement, la condition première. Dieu la trouve en lui, comme il y trouve tout ce qui est de lui; il ne la fait pas, il ne la crée pas, parce qu'il ne se fait pas, parce qu'il ne se crée pas lui-même. Il ne peut pas davantage la transformer, la modifier; ce serait transformer, modifier son essence. Comprenons-nous d'ailleurs la volonté divine faisant ou défaisant à son gré la raison divine ? Est-ce parce que Dieu la veut, qu'une chose est juste? N'est-ce pas, au contraire, parce qu'elle est juste qu'il la veut?

Mais si la loi morale est éternelle et immuable de sa nature, la connaissance que nous en prenons commence dans un temps déterminé. Il est donc important de rechercher sous quelles conditions cette connaissance apparaît en nous, et comment elle arrive à son complet développement.

Une, absolue, invariable, l'obligation morale se produit dans des actes multiples, relatifs et divers. C'est dans ces actes que d'abord l'intelligence la saisit. Une faculté spéciale reconnaît et proclame telle détermination moralement bonne, telle autre moralement mauvaise. Cette faculté, c'est la *conscience morale*.

L'esprit ne s'en tient pas aux notions particulières que cette faculté nous donne. A peine avons-nous constaté que telle action est moralement bonne, telle autre moralement mauvaise, qu'aussitôt nous concevons pourquoi elle porte ce caractère, et pourquoi toute action du même genre le portera comme elle. Au-dessus de la détermination particulière que nous approuvons ou condamnons, nous apparaît la règle au nom de laquelle notre jugement se prononce, d'abord sans se bien comprendre, ensuite avec la pleine et entière connaissance de ce qu'il fait. Cette règle, c'est le principe même ou l'*idée* du devoir; idée universelle, nécessaire, immuable, ainsi que nous l'avons démontré. Cette idée n'exige

pas, pour se former en nous, comme les généralités d'un ordre inférieur, une longue et patiente comparaison de plusieurs phénomènes plus ou moins analogues; ces phénomènes essentiellement relatifs, ne sauraient donner une règle absolue, une règle qui ne souffre pas d'exception. La faculté intellectuelle à laquelle cette idée est due, c'est la faculté qui nous transporte immédiatement, instantanément, d'une première et unique expérience à la conception de l'absolu; c'est la *raison*.

Tous les grands systèmes de philosophie se sont occupés de l'idée du devoir. On trouvera à peu près ce que la plupart de ces systèmes contiennent de plus important sur la question que nous venons de résoudre, dans l'*Histoire de la philosophie morale*, par sir James Mackintosh, traduite en français par M. Poret (in-8°, Paris, 1834). Il faudra y joindre les *Principes métaphysiques de la morale*, par Kant, et la *Critique de la Raison pratique*. Enfin, on pourra consulter l'ouvrage suivant par l'auteur de cet article : *Essai sur les bases et les développements de la moralité*, in-8°, Paris, 1835. A. Ch.

DEXIPPE, qu'il ne faut pas confondre avec l'historien de ce nom, comme l'a fait Vossius, était disciple de Jamblique, et florissait vers le milieu du IVe siècle. Il est connu par un petit ouvrage fort bien composé sur les *Catégories* d'Aristote. C'est un dialogue en trois livres entre lui et Séleucus, l'un de ses disciples. L'élève propose des questions et des doutes plus ou moins graves, et le maître donne sur chaque difficulté des solutions précises et le plus souvent fort élégantes. Le premier livre de ce dialogue est consacré aux *Catégories* mêmes; les deux autres à défendre les *Catégories* contre les attaques de Plotin. C'est une polémique curieuse dont l'histoire de la philosophie n'a pas en général tenu assez de compte, et qui doit désormais y prendre place. Les arguments de Dexippe sont en général très-clairs, très-précis, et ils repoussent victorieusement ceux de Plotin. Dexippe, qui a le titre de philosophe platonicien dans tous les manuscrits, soutient, dans ce petit ouvrage, une doctrine toute péripatéticienne; mais il n'y a rien en ceci qui doive étonner, et bon nombre de platoniciens ont, comme lui, défendu les principes d'Aristote.

L'ouvrage de Dexippe n'a point encore été publié en grec, quoiqu'il méritât certainement de l'être. La grande édition de Berlin en a donné quelques fragments très-courts dans le quatrième volume des *Commentaires sur les Catégories*; mais ces extraits sont tout à fait insuffisants pour faire connaître le style et la manière de Dexippe. Son ouvrage entier n'est connu jusqu'à présent que par la traduction latine de Bernard Félicien, publiée en 1549 (in-8°, Paris), avec une traduction de l'ouvrage de Porphyre par demandes et réponses sur les *Catégories*; ce travail a été reproduit en in-f°, 1566. Le texte original se trouve dans plusieurs manuscrits de la bibliothèque Médicis, de la bibliothèque de Madrid, et ce serait un service assez important à rendre à la philosophie que de le publier complétement. Yriarte, dans son catalogue, a donné en grec, d'après le manuscrit de Madrid, l'index des chapitres des deux premiers livres. Il paraît qu'outre cet ouvrage de Dexippe, les manuscrits contiennent un second dialogue avec Séleucus et, de plus, un dialogue spécial sur la quantité. Les monuments de la philosophie au

IVe siècle sont trop peu nombreux pour qu'il ne soit point à désirer de voir reproduire ceux-là. La traduction de Félicien suffit pour prouver que cette publication ne serait pas sans utilité. B. S.-H.

DIAGORAS DE MÉLOS, l'un des sophistes qui précédèrent Socrate, n'a rien fait pour la science et n'aurait aucune place dans son histoire, si une saine philosophie ne se devait à elle-même de protester contre des absurdités dangereuses.

Ce disciple, cet affranchi de Démocrite, avait, dit-on, commencé par la superstition. Dans ses dithyrambes, il avait chanté l'Esprit et le Destin, qui produisent tout (Sextus Emp., *Adv. Phys.*, lib. IX, c. 53). Chose digne de remarque quoique bien naturelle, il a fini par l'athéisme. Trompé par un dépositaire infidèle qui se parjura et ne fut pas puni, il cessa de croire à la Providence et nia Dieu par impuissance de s'élever jusqu'à l'idée de l'éternelle justice.

Malgré les susceptibilités religieuses de l'antiquité, peut-être eût-il réussi à vivre en paix s'il n'eût fait que mettre en péril les hautes et saintes vérités de la religion naturelle. Mais il s'avisa de toucher aux pratiques des religions populaires et même au culte des divinités locales. A Samothrace, quelqu'un lui citait comme démonstration de la Providence, le grand nombre d'offrandes faites aux dieux Cabires, par les navigateurs échappés du naufrage. « Que serait-ce, répondit-il, si tous ceux qui ont péri avaient pu apporter les leurs? » A Athènes, en compagnie d'Alcibiade et d'autres jeunes gens, il osa contrefaire les cérémonies d'Eleusis : c'était se perdre infailliblement. On l'accusa devant les tribunaux : 1° d'avoir tourné en ridicule les mystères sacrés des grandes déesses; 2° d'avoir divulgué ces mystères; 3° d'avoir détourné ses amis de s'y faire initier. Diagoras prit la fuite : il y allait de sa vie. En la XCIe olympiade, entre les années 416 et 412 avant notre ère, fut rendu et gravé sur la pierre le décret qui le déclarait coupable et prononçait sa condamnation. Par ce décret, sa tête était mise à prix : un talent était promis à qui le tuerait; deux talents à qui le livrerait vivant. Diagoras échappa à tant de périls, et mourut paisiblement à Corinthe, où il s'était retiré.

Quelques critiques, Pères de l'Eglise pour la plupart, ont insinué que Diagoras n'avait peut-être pas nié Dieu, mais seulement les dieux populaires. Cette interprétation qui ferait de l'affranchi de Démocrite un martyr de la vérité comme Anaxagore et comme Socrate, a contre elle le texte formel de Cicéron (*de Nat. deor.*, lib. I, c. 1). Le fait seul dont s'autorisa l'incrédulité de Diagoras, prouve qu'elle n'a pas le moindre fondement. Perdre toute foi en la justice divine, nier la Providence avec la vie future, n'est-ce que nier Apollon et Jupiter?

Les seuls auteurs à consulter sont : le Scoliaste d'Aristophane (*Oiseaux,* v. 1073) qui donne le décret porté contre Diagoras. — Sextus Empiricus, *Adv. Phys.*, lib. IX, c. 53; *Hypot. Pyrrh.*, lib. III, p. 218.— Cicéron, *de Nat. deor.*, passim.—Valère-Maxime, liv. I, c. 1. D. H.

DIALECTIQUE. Née en Italie, dans l'école d'Elée, la dialectique était d'abord une argumentation dialoguée par laquelle Zénon, qu'on en appelle quelquefois l'inventeur, établissait la doctrine de l'immobilité

et des idées, contre les partisans de l'expérience sensible et du mouvement.

Plus tard, Platon appelle de ce nom : 1° le dialogue employé comme méthode d'investigation scientifique. Il faut être deux, selon lui, pour se sonder et découvrir en soi les vérités éternelles. Tout comme l'œil d'un homme ne se voit que dans l'œil d'un autre homme, ainsi une âme ne se contemple que dans une autre âme. Le plus éclairé des deux interlocuteurs, par une interrogation habile, réveille dans l'intelligence moins avancée à laquelle il s'adresse les idées qui semblent y dormir. C'est l'art d'accoucher l'esprit, la Μαιευτική de Socrate; 2° ce procédé logique, qui tantôt décompose l'unité en ses éléments naturels, tantôt ramène la multiplicité à l'unité. Sous ce point de vue, la dialectique n'est encore qu'un moyen de parvenir à la connaissance des idées, à la véritable science; 3° la science des idées ou de l'être en soi. Cette science, à laquelle toutes les autres nous préparent, qui assigne à chacune d'elles son usage et son but, est tellement élevée, qu'elle n'appartient, à proprement parler, qu'à Dieu : l'homme a seulement la faculté de la désirer et de la chercher, et cette faculté, c'est la philosophie. Enfin, Platon nomme encore dialectique la philosophie elle-même, c'est-à-dire cette libre recherche de la vérité absolue dont nous venons de parler : « A qui, dit-il (*Le Sophiste*), donnerons-nous le nom de dialecticien, si ce n'est à celui qui philosophe avec pureté et justice? »

Dans Aristote, le mot *dialectique* n'a guère qu'une signification. Le fondateur du péripatétisme entend par là en général l'art de discuter, de trouver à propos des raisons et des paroles, soit pour renverser la thèse qu'on attaque, soit pour établir la thèse qu'on soutient. C'est d'ailleurs une méthode qui, n'ayant pour base qu'une autorité plus ou moins respectable, ne sert qu'à éprouver le savoir d'autrui et n'arrive qu'à l'opinion et à la probabilité (πειραστική, πρὸς δόξαν), tandis que la philosophie marche, d'un pas ferme et en s'appuyant sur des principes qui lui sont propres, à la certitude et à la science (γνωριστική, πρὸς ἀλήθειαν). A la dialectique péripatéticienne se rapportent les *Topiques* et les *Réfutations des sophistes*, traités en grande partie originaux, ainsi que l'auteur nous l'assure, et qui l'autorisent à s'attribuer l'invention de l'art auquel ils sont consacrés (*Topiques*, liv. VIII, c. 3, et *Réfut. des soph.*, liv. II, c. 8).

La dialectique n'était donc pour Aristote qu'une partie de cette science qui attendait encore son nom, et qui depuis s'est appelée logique. Après lui, à l'exception de ses commentateurs et interprètes grecs qui restent, à peu près sans exception, fidèles à la pensée du maître (*Voyez* Zabarella, *Opera logica*, in-f°, Venise, 1578, p. 13), la plupart des philosophes, les péripatéticiens y compris, confondent la partie avec le tout; la dialectique et la logique ne sont plus pour eux qu'une seule et même chose.

De ces deux noms qui n'avaient à exprimer qu'une idée, celui-là devait prévaloir à la longue qui la rendait le mieux, et, sous ce rapport, le dernier venu, plus compréhensif et mieux défini que le premier, avait certainement l'avantage. Aussi finit-il par l'emporter, et le nom de la dialectique, depuis deux siècles surtout, est presque entièrement oublié. Tous nos cours de philosophie admettent une logique; mais la dialectique, cette *reine des arts*, ils ne la connaissent plus.

Quelques efforts ont été tentés de nos jours pour relever ce nom déchu et lui rendre une signification quelconque. Ces tentatives ne nous paraissent pas heureuses.

La dialectique, si on la rappelle à la vie, ne peut être que ce qu'elle était pour ceux qui en ont traité les premiers, l'art de discuter. Or que serait-elle ainsi entendue? Evidemment d'abord, elle n'occuperait pas dans notre logique la place par trop étendue que le philosophe de Stagire lui assigne dans la sienne. Sans doute la discussion touche à tout, s'applique à tout; il n'est pas de procédé scientifique qu'elle ne mette à contribution; la définition, l'analyse et la synthèse, le raisonnement, la réfutation, tout cela est à son service. Est-ce à dire cependant que l'art de discuter contienne en lui l'art de définir, d'analyser et de généraliser, de raisonner et de réfuter? Il ne comprend pas même, ainsi que l'observe judicieusement Gassendi (*In librum decimum Diogenis Laertii de vita, moribus placitisque Epicuri animadversiones*), l'art de parler, sur lequel la valeur étymologique de son nom lui donnerait plus de droits, à ce qu'il semble, et que les stoïciens lui avaient attribué comme une de ses dépendances nécessaires. Quelles en seraient donc les véritables limites? où commencerait-il, où finirait-il?

Appelons *logique* l'art de diriger l'intelligence dans toutes les opérations sur lesquelles la réflexion peut quelque chose, en un mot l'art de penser. Appelons *grammaire* l'art de parler ou de trouver pour chaque pensée, pour chaque notion de l'intelligence, le signe qui lui est propre.

A l'art de penser, à la logique, appartiendront tous les procédés requis pour le développement régulier de l'intelligence; la définition, l'analyse et la synthèse, le raisonnement, la réfutation, seront de son ressort. A l'art de parler, à la grammaire, appartiendront tous les procédés requis pour la manifestation régulière de la pensée; les divers modes d'expression par lesquels les opérations intellectuelles se traduisent tomberont dans son domaine.

Or, il y a deux circonstances distinctes, pour ne noter ici que les plus importantes, dans lesquelles les opérations de l'esprit d'une part, et d'une autre part leur expression matérielle, la parole, s'exercent et se produisent. Ou bien, un problème étant donné, je le médite en silence; je contrôle moi-même les résultats auxquels je suis arrivé; je parle mes idées, par écrit ou autrement; et ce travail solitaire ne peut être mieux comparé qu'à une sorte de monologue. Ou bien, au contraire, nous nous associons, deux ou plusieurs, pour chercher en commun la vérité désirée; nous pensons tout haut, mon interlocuteur et moi, sous les yeux l'un de l'autre; nous contrôlons réciproquement, aussitôt qu'elles sont émises, nos assertions respectives; les repoussant, si elles blessent quelque proposition évidente à laquelle nous les comparons; les acceptant, si nous les jugeons vraies et fondées, comme point de départ pour nos recherches ultérieures; trouvant d'ailleurs sur-le-champ l'idée et son expression; la forme que revêt alors le travail de notre intelligence, c'est le dialogue improvisé.

Dans le dialogue ou dans le monologue, dans la discussion ou dans la pensée solitaire, le choix de la question à débattre, la manière de la poser, de la diviser, d'en ordonner les parties, d'en poursuivre la so-



lution à travers les écueils que l'erreur, le paralogisme, l'ambiguïté des termes sèment sur notre route, la méthode, en un mot, est exactement la même. Rien de ce côté qui regarde exclusivement la controverse.

L'improvisation n'en est pas, non plus, un caractère spécial; le monologue la comporte aussi bien que le dialogue.

Reste donc, comme signe original par où la discussion pourrait se singulariser, cette forme de l'interrogation et de la réponse, qui brise un raisonnement, une démonstration, par un dialogue habilement dirigé. La dialectique serait, ainsi restreinte, l'art d'interroger et de répondre.

Mais là encore nous cherchons en vain la matière d'un art qui ne se réduise à aucun autre, d'une méthode *sui generis*.

L'interrogation scientifique a pour but d'amener un antagoniste qui nie ou suspecte une assertion qu'on lui présente comme vraie, à l'établir graduellement lui-même et à se l'approprier en quelque sorte par les réponses qu'on en obtient. N'est-ce pas ce que fait et ce que doit faire en réalité toute démonstration, toute argumentation même continue? Lorsque les diverses propositions dont se forme le tissu démonstratif se déroulent successivement et s'enchaînent, est-ce que le logicien qui parle ne suppose pas chacune d'elles invinciblement admise, à mesure qu'elle se produit, par le logicien qui écoute? Est-ce qu'il ne lit pas en toutes lettres, au bout de chacune d'elles, le *oui* positif de son interlocuteur? Que cet assentiment soit exprimé ou tacite, qu'importe pour la méthode? Nous ne voyons là qu'une application sans originalité de l'art général qui guide la pensée dans la transmission comme dans la recherche de la vérité. Voilà pour l'interrogation; quant à la réponse, nous n'avons rien à en dire. Celui qui interroge est actif; celui qui répond est purement passif. Il n'y a pas d'art possible pour la franche et naïve expression de l'état dans lequel une question nous place. Avant tout, en effet, nous voulons que la discussion soit consciencieuse et digne, et qu'elle ait pour but, non point une vaine satisfaction d'amour-propre, mais le triomphe de la vérité.

De quelque côté que nous nous tournions, nous ne trouvons en face de nous que l'art de penser, c'est-à-dire la logique, et avec lui l'art de parler, c'est-à-dire la grammaire; nulle part nous ne rencontrons un art spécial dont la discussion serait l'objet, c'est-à-dire la dialectique. Ce fantôme, que nos mains s'efforcent en vain de saisir, s'évanouit aussitôt que la méditation l'éclaire; la dialectique, c'est la logique et la grammaire, ou ce n'est rien.

Tenons-nous en donc, pour l'histoire de l'esprit humain, à l'inventaire des significations diverses que le mot placé en tête de cet article a autrefois revêtues. Quant aux faits eux-mêmes qu'il a pu représenter, rendons-les ou plutôt laissons-les aux deux arts auxquels ils appartiennent.

Consultez, pour la valeur historique du mot dialectique : 1° les *Topiques* et les *Réfutations sophistiques* d'Aristote; 2° la *Traduction des œuvres logiques d'Aristote*, par M. Barthélemy Saint-Hilaire; 3° l'*Esquisse d'une histoire de la logique*, par M. Ad. Franck, in-8°, Paris, 1838. A. Ch.

DIALLÈLE, et non pas *Dialèle*, comme on l'écrit quelquefois [de δι' ἀλλήλα, l'un par l'autre]. Ce terme, tout à fait grec, répond parfaitement à notre mot *cercle*. Il sert à désigner le paralogisme où l'on tombe quand on fait entrer dans une définition le mot même qu'il s'agit de définir, ou un autre qui en dérive immédiatement : par exemple, la bonté c'est ce qui fait qu'un être est bon ; ou bien lorsqu'on veut démontrer l'une par l'autre deux propositions qui ont également besoin de preuve. Malebranche nous offre un exemple célèbre de cette manière de raisonner, lorsqu'il veut démontrer l'existence des corps par la révélation, oubliant que la révélation suppose elle-même l'existence des corps, puisqu'elle ne peut se communiquer à nous que par les livres et par l'organe de certains hommes. Avant de recevoir cette signification générale, et de passer dans la langue ordinaire de la logique, le mot *diallèle* a été employé dans un sens particulier par les sceptiques de l'antiquité. Ils l'appliquaient à la science elle-même, qu'ils regardaient comme impossible, sous prétexte qu'elle est condamnée à tourner éternellement dans un cercle : car, disaient-ils, il n'y a pas de science sans démonstration ; or toute démonstration repose en dernière analyse sur certains principes qui eux-mêmes ne peuvent pas être démontrés et que, dans notre impuissance, nous regardons comme évidents par eux-mêmes. *Voyez* Agrippa, Pyrrhon, Scepticisme, etc.

DICÉARQUE de Messine, disciple d'Aristote, florissait vers 320 avant J.-C. Il partageait l'opinion d'Aristoxène sur la nature de l'âme ; c'est-à-dire qu'il la faisait résulter de l'harmonie des éléments, de l'ensemble des formes et des fonctions du corps. Le mouvement organique était considéré comme le principe de cette harmonie. L'âme et la raison, selon Dicéarque, ne sont rien de réel, rien qui ait une existence propre ; mais un certain état du corps, un certain mouvement engendré par la combinaison des divers éléments physiques, dès l'instant où la nature les a réunis. Il ne pouvait donc pas admettre, et il rejette en effet le dogme de l'immortalité de l'âme. Mais à peine est-il nécessaire de dire que ce n'est pas ainsi que pensait Aristote lorsqu'il faisait de l'âme la forme du corps animé. La forme ou l'entéléchie dont parle le chef du Lycée, n'a rien de commun avec ce grossier matérialisme (*Voyez* Aristote).

Malgré ces opinions, qui ne laissent plus subsister aucune distinction entre l'âme et le corps, Dicéarque admettait la possibilité de la divination, tout en soutenant qu'il vaut mieux ignorer l'avenir que de le connaître.

Dicéarque n'est pas seulement connu comme philosophe ; il s'est fait aussi une réputation dans les autres sciences. Il est le premier qui ait introduit la géographie dans le cercle des études de son école. On lui attribue de vastes connaissances historiques, et, si nous en croyons Suidas, il avait écrit sur la république de Sparte un ouvrage qu'une loi ordonnait de lire chaque année, dans le palais des éphores, en présence des jeunes gens.

Les opinions de Dicéarque, sur la nature de l'âme, étaient exposées dans deux ouvrages, tous deux sous la forme de dialogues et divisés en trois livres : l'un était intitulé les *Corinthiaques*, et l'autre les *Lesbiaques*.

Entre beaucoup d'autres livres attribués à sa plume, nous citerons encore les *Vies des Hommes illustres*, où Diogène Laërce a beaucoup puisé. Les fragments qui nous restent de Dicéarque ont été recueillis et publiés par H. Estienne, avec des notes de Casaubon, in-8°, Paris, 1589; par D. Heinsius, 2 vol. in-f°, Leyde, 1613; Dodwel, *de Dicearcho ejusque fragmentis;* dans le recueil de Hudson : *Geographiæ veteris scriptores græci minores*, 4 vol. in-8°, Oxford, 1698-1712. *Voyez* aussi Bayle, *Dictionnaire historique*, art. *Dicéarque*. J. T.

DIDEROT. Il est impossible de parcourir la volumineuse collection des œuvres de Diderot, sans être frappé de la supériorité de cet esprit vraiment universel, et sans le placer tout d'abord fort au-dessus de sa réputation. Cette impression favorable est devenue générale en France, depuis qu'une nouvelle édition a répandu la connaissance des idées de ce célèbre écrivain. Ce n'est pas, du reste, que Diderot ait été méconnu de ses contemporains. Sans parler des éloges enthousiastes dont le comblèrent ses amis et ses admirateurs passionnés, les plus grands esprits du XVIII[e] siècle ont rendu hommage à l'immense activité de son esprit et à la prodigieuse variété de ses connaissances. Rousseau disait de Diderot à madame d'Epinay : « C'est un génie transcendant comme il n'y en a pas deux dans ce siècle. » « J'attends avec impatience, écrivait Voltaire à Thiriot, les reflexions de Pantophile Diderot sur *Tancrède*. Tout est dans la sphère d'activité de son génie; il passe des hauteurs de la métaphysique au métier d'un tisserand, et de là il va au théâtre.... C'est peut-être le seul homme capable de faire l'histoire de la philosophie. »

Cette universalité de connaissances, et cette incomparable activité d'esprit, expliquent l'admiration des contemporains, et l'indifférence de la postérité. Les contemporains ont vu Diderot à l'œuvre. Ils ont assisté au grand travail de l'*Encyclopédie*, commencé par d'Alembert et Diderot, et terminé par les efforts de Diderot abandonné à lui-même. Ils ont entendu cette parole puissante et inspirée qui embrassait tout dans ses fécondes digressions, histoire, érudition, arts, sciences et philosophie, et dont ses écrits, toujours pleins de verve, et étincelants de vues originales et profondes, ne sont qu'un écho fort affaibli. C'est dans ces brillantes causeries de salon, que Diderot laissait échapper, comme au hasard et en abondance, des pensées sur toute matière, supérieures à tout ce que renferment les traités *ex professo*, et qu'on admirait tour à tour la subtilité du métaphysicien, la finesse et la profondeur du critique, la précision du savant, l'éloquence de l'orateur. Que nous est-il resté de tout cela? Beaucoup d'essais et de digressions, et pas un livre. L'*Encyclopédie* atteste l'immense savoir et la prodigieuse activité de Diderot; mais il ne faut y chercher ni l'originalité de son esprit, ni les doctrines qui lui sont propres. La prudence faisait un devoir aux auteurs de ce grand ouvrage, de n'y rien publier de contraire à la religion et aux croyances communes. Malheureusement pour la gloire de Diderot, la postérité ne connaît que les livres. Quel que soit le génie d'un homme, quelqu'influence et quelque prestige qu'il ait exercés sur ses contemporains, s'il n'a pris soin de recueillir toute sa pensée et de concentrer tout son talent dans une œuvre complète, il ira se confondre, se

perdre dans la foule des esprits d'un mérite secondaire : Diderot en est un frappant exemple. Ce critique profond et novateur qui a créé l'esthétique des beaux-arts et inventé le *drame*, est moins populaire que Le Batteux, Marmontel et La Harpe; ce métaphysicien qui, dans ses lettres sur les aveugles et les sourds-muets, a frayé la route à Condillac et à tous les idéologues du XVIIIe siècle, obtient à peine une mention dans l'histoire de la philosophie, où tant d'esprits médiocres occupent une large place.

Après la nouvelle publication des œuvres de Diderot, après tout ce qui a été dit en sens contraire par les panégyristes et les détracteurs de ce rare esprit, il ne s'agit plus d'accuser ni de réhabiliter Diderot, mais de le faire connaître, et surtout de rechercher s'il n'y a pas au fond de tous ses écrits une pensée générale, dont il poursuit le développement à travers toutes ses digressions de penseur et ses fantaisies d'écrivain. On a beaucoup reproché à Diderot le vague, l'incertitude et l'incohérence de ses idées. Voltaire disait, en parlant de l'esprit de Diderot : « C'est un four où rien ne cuit. » Peut-être suffirait-il d'une analyse rapide de ses ouvrages, pour démontrer, au contraire, la simplicité, la fixité et l'enchaînement systématique de ses idées.

Diderot n'a point laissé de doctrine proprement dite en métaphysique, comme Locke et Condillac; mais la vigueur de son esprit et l'originalité de ses vues percent dans tous ses écrits sur cette matière. La *Lettre sur les aveugles* contient des observations neuves et profondes sur la métaphysique des aveugles, et sur la possibilité que l'œil puisse s'instruire et s'expérimenter de lui-même, sans le secours du toucher. C'est dans cette lettre que Diderot a fait ressortir le premier la connexion des systèmes de Berkeley et de Condillac, et comment la *doctrine de la sensation* conduit à l'idéalisme absolu, qui nie toute réalité extérieure. « Selon l'un et l'autre, dit Diderot, et selon la raison, ces termes essence, matière, substance, etc., ne portent guère par eux-mêmes de lumière dans notre esprit; d'ailleurs, remarque judicieusement l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, soit que nous nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes; et ce n'est que notre propre pensée que nous apercevons : or c'est là le résultat du premier dialogue de Berkeley, et le fondement de tout son système. » Dans la *Lettre sur les sourds et muets*, Diderot considère l'homme distribué en autant d'êtres distincts et séparés qu'il a de sens, et donne ainsi le premier exemple de cette méthode analytique, appliquée plus tard avec plus de suite, de détail et de précision, par Condillac, dans le *Traité des sensations*. Ce morceau est plein de remarques fines et profondes sur le principe métaphysique des inversions dans les langues, sur la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre logique de nos idées. Diderot y montre fort bien comment les inversions, toujours contraires à l'ordre logique, sont le plus souvent très-conformes à l'ordre naturel de nos idées. Il est peut-être le seul métaphysicien de son temps qui n'ait point confondu la marche de la nature avec celle de l'analyse scientifique ou grammaticale, et qui n'ait point imaginé, avec Condillac et toute son école, de faire débuter l'esprit par le simple et l'abstrait : « Notre âme, dit-il, est un tableau mouvant, d'après lequel

nous peignons sans cesse. Nous employons bien du temps à le rendre avec fidélité ; mais il existe en entier et tout à la fois : l'esprit ne va pas à pas comptés comme l'expression. »

On sait que Diderot se faisait gloire d'être athée et matérialiste. Mais on se fait géneralement une fausse idée de sa doctrine. Il vécut dans un temps où l'esprit philosophique, désabusé de la spéculation par le discrédit des systèmes, et enivré des procédés de l'expérience par le spectacle des progrès des sciences physiques et naturelles, perdit tout à fait le sens des hautes vérités métaphysiques et morales, et relégua parmi les questions chimériques tous les problèmes relatifs à Dieu, à l'âme humaine et à sa destinée future. Quelques métaphysiciens, comme Locke, Condillac et Bonnet ; quelques écrivains, comme Rousseau et Voltaire, tout en professant la doctrine généralement admise sur l'origine de nos idées, reconnurent l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme plutôt au nom du sens commun que de la science. Les autres, plus conséquents et plus fidèles à l'esprit général de la philosophie de ce siècle, proclamèrent hautement l'athéisme et le matérialisme. Diderot fut de ce nombre ; mais l'originalité, et on pourrait dire la grandeur des conceptions sur lesquelles il établit sa doctrine, la verve et l'enthousiasme avec lesquels il la développa, lui méritent une place à part parmi les athées et les matérialistes. Diderot partagea le mépris de son siècle pour toutes les vérités spéculatives, et ne voulut rien voir au delà de l'expérience ; mais au moins il comprit la nature active et vivante de la réalité sensible. Il fit justice de l'absurde et stérile hypothèse cartésienne, qui réduit l'essence de la matière à l'étendue, et explique par la pure mécanique tous les mouvements de la nature, et reconnut partout, comme Leibnitz, sous l'apparence de l'inertie matérielle, la force et la vie. La nature entière lui apparut, non comme une immense collection d'atomes dont les diverses combinaisons par le mouvement produiraient la figure, la vie, la couleur et toutes les propriétés qui affectent nos sens ; mais comme un grand foyer d'activité et de vie, dont le rayonnement produit tout ce que nous voyons. « Le corps, selon quelques philosophes, est, par lui-même, sans action et sans force ; c'est une terrible fausseté, bien contraire à toute bonne physique, à toute bonne chimie : par lui-même, par la nature de ses qualités essentielles, soit qu'on le considère en molécules, soit qu'on le considère en masse, il est plein d'activité et de force. » Et plus loin : « La force qui agit sur la molécule, s'épuise ; la force intime de la molécule ne s'épuise point : elle est immuable, éternelle. Ces deux forces peuvent produire deux sortes de *nisus* : la première, un *nisus* qui cesse ; la seconde, un *nisus* qui ne cesse jamais : donc, il est absurde de dire que la matière a une opposition réelle au mouvement. » (*Principes philosophiques sur la matière et le mouvement.*) Il faut voir avec quelle verve et quel appareil de science physiologique il expose sa doctrine matérialiste, dans le *Rêve de d'Alembert*. Il nie l'âme proprement dite, en tant qu'être distinct et séparé du corps ; mais il considère le principe du corps, la matière, comme un être essentiellement actif et vivant ; il en fait une sorte d'*âme de la nature*. Cette hypothèse est loin, sans doute, d'expliquer l'homme tout entier ; mais si elle laisse en dehors la vie morale et intellectuelle, la pensée et la volonté, elle explique la vie sensible et animale ; ce que ne fait même pas le maté-

rialisme ordinaire. Diderot ne concevait pas seulement la masse matérielle qui fait le fond de la nature comme une simple collection de forces; il se la représentait comme un grand tout dont les diverses parties correspondent et conspirent ensemble.

L'unité de la nature ne lui était pas moins évidente que la force et l'activité de la matière. Cette manière de considérer et d'expliquer le monde touche au panthéisme; non point au panthéisme idéaliste qui absorbe l'univers en Dieu, mais au panthéisme naturaliste qui absorbe Dieu dans le monde. Aussi ne doit-on pas s'étonner d'entendre l'athée Diderot s'écrier (*Pensées philosophiques*) : « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire; les murs d'un temple bornent sa vue; elle n'existe point au delà. Insensés que vous êtes! détruisez ces enceintes qui rétrécissent vos idées; élargissez Dieu; voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est point. »

Si l'esprit vaste et fécond de Diderot subit l'influence de la philosophie de son siècle, au point de rester fermé au monde métaphysique, son âme était trop grande et trop libre pour s'enchaîner à la morale étroite et mesquine de l'intérêt bien entendu. Il n'avait qu'à consulter sa propre nature, pour s'assurer que le principe d'Helvétius ne suffisait point à rendre compte de tous les actes de la vie de l'homme. Il ne voit dans la morale chrétienne et dans toute morale idéaliste, qu'un absurde ascétisme faisant violence à la nature. Sa loi, son idéal, c'est la nature. Tout ce qui la dépasse lui semble chimérique et arbitraire. Mais, d'un autre côté, il veut la nature complète; il la veut avec toutes ses faiblesses, mais aussi avec toute sa force, sa bonté et sa fécondité. Il glorifie les passions et prêche l'amour du plaisir, mais en même temps il célèbre les nobles affections, les sentiments purs, l'enthousiasme et le dévouement. Cette morale n'est point la vraie, sans doute; que peut la nature, même avec toutes les inspirations de la sensibilité et de l'imagination, si elle n'est point éclairée par un rayon de cette lumière qui vient d'un monde supérieur? Que peut la nature sans l'idéal? Et pourtant mieux vaut encore la nature simple mais vraie, aveugle mais riche, capricieuse mais puissante, que la triste loi de l'intérêt. Il est curieux d'entendre Diderot rétablir et relever la nature humaine, mutilée et abaissée par Helvétius. A ce philosophe exaltant le hasard et le montrant partout comme le principe du génie, Diderot répond : « Les hommes de génie sont, ce me semble, bientôt comptés, et les accidents stériles sont innombrables. C'est que les accidents ne produisent rien : pas plus que la pioche du manœuvre qui fouille les mines de Golconde ne produit le diamant qu'elle en fait sortir.... Homme de génie, tu t'ignores si tu penses que c'est le hasard qui t'a fait; tout son mérite est de t'avoir produit. Il a tiré le rideau qui te dérobait à toi-même et aux autres le chef-d'œuvre de la nature. » *Commentaire philosophique sur le livre d'Helvétius.* Cet ouvrage n'a point été publié complétement dans la collection des Œuvres de Diderot. Il n'est connu que par les fragments qu'en cite Naigeon dans sa *Notice sur la vie et les ouvrages de Diderot.* Dans ce commentaire, Diderot met en question le principe de toute la métaphysique d'Helvétius et de Condillac, que *sentir, c'est juger.* « Le stupide sent, mais peut-être ne juge-t-il pas. L'être totalement privé de mémoire sent, mais il ne juge pas. Le jugement suppose la comparaison

de deux idées. La difficulté consiste à savoir comment se fait cette comparaison. »

Diderot ne pense pas avec Helvétius que la douleur et le plaisir physiques soient les seuls principes des actions de l'homme. « Sans doute il faut être organisé comme nous et sentir pour agir ; mais il me semble que ce sont là les conditions essentielles et primitives, les données *sine qua non*, mais que les motifs immédiats et prochains de nos aversions et de nos désirs sont autre chose.... Comment résoudrez-vous, en dernière analyse, à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose (les philosophes) à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie ? »

Diderot ne s'occupa de métaphysique et de morale qu'accidentellement. Son génie et son goût le portaient surtout vers la critique de la poésie et des beaux-arts. Dans ces études, Diderot n'a point d'égal. Sa critique sait unir aux vues philosophiques les plus élevées une science profonde du technique et un sens exquis des beautés de détail. Quelle vérité d'analyse, et quelle verve d'expression dans ses articles sur les salons ! Quelle connaissance de l'antique, et quel sentiment du vrai et du naturel ! Une seule chose manque à cette critique incomparable, le sentiment de l'idéal. C'est toujours la même muse qui inspire Diderot dans l'étude des beaux-arts, comme en morale et en métaphysique ; et malheureusement cette muse ne descend pas du ciel. Personne n'a au même degré que Diderot le sentiment de la nature et de la réalité ; mais ce sentiment, si profond et si exquis qu'il soit, ne doit point exclure le sens de l'idéal. L'insuffisance du principe de la critique de Diderot se révèle surtout dans ses essais de réforme dramatique. Il serait sans doute injuste d'en juger par les compositions de l'auteur ; car, bien qu'il se soit cru une vocation sérieuse pour le théâtre, il est évident qu'il était dépourvu du génie dramatique. Ses drames manquent d'intérêt, de mouvement et d'intrigue ; la causerie et la déclamation y remplacent l'action. Il n'avait vraiment que le génie du dialogue ; et, si son genre eût prévalu, les grandes passions et les grands mouvements dramatiques eussent disparu de la scène, et le drame eût dégénéré en conversation de salon. Mais quand la théorie dramatique de Diderot eût eu à son service le génie d'un Shakspeare, elle ne pouvait produire une œuvre d'art vraiment belle. Non que la réforme de Diderot ne soit d'une profonde vérité ; il a eu raison d'invoquer la nature et la liberté dans un temps où le sentiment du naturel se perdait tout à fait, et où le génie dramatique se trouvait à l'étroit dans les règles d'Aristote. La tradition classique avait épuisé son mouvement. Il fallait que la poésie et l'art s'engageassent dans des voies nouvelles, sous peine de dégénérer en stériles et froides imitations des chefs-d'œuvre du grand siècle. Diderot pressentit le premier cette nécessité de transformation ; il comprit que l'esprit littéraire périssait faute d'air et d'espace, et voulut tout émanciper et tout élargir, la poésie et l'art aussi bien que la vertu et Dieu. Mais il oubliait, comme les artistes et les critiques de nos jours qui ont embrassé ses idées, que le sentiment de l'idéal est le principe de toute œuvre d'art, et que la poésie et les beaux-arts, comme la morale et la métaphysique, puisent leurs inspirations à une source plus élevée que l'expérience.

Quoi qu'il en soit, la réforme de Diderot, peu goûtée d'abord en France, fut accueillie avec ardeur au delà du Rhin par de grands esprits. Lessing en développa les principes dans sa dramaturgie, et le *Père de Famille* devint le modèle de ses compositions dramatiques. Or, Lessing est considéré en Allemagne comme le créateur de la critique esthétique. Goethe admira et aima particulièrement le génie de Diderot. Cet engouement sincère et constant n'est point un simple caprice du grand poëte; il s'explique par une profonde identité de génie et de doctrine des deux penseurs. Un même sentiment vivait au fond de leur âme; un même principe dominait toutes leurs théories et toutes leurs compositions, à savoir, le culte de la nature et de la réalité. L'esprit de Goethe, plus profond et plus étendu que celui de Diderot, mesura tout dans son essor, et scruta avec une égale curiosité les profondeurs du monde physique et celles du monde moral. Il comprit tout, mais il aima surtout la nature; il eut plutôt l'imagination que le sentiment de l'idéal. Cette âme sceptique et froide en apparence, à laquelle on a reproché d'expliquer et d'accepter tout, le bien et le mal, le dévouement et l'égoïsme, l'ordre et le désordre, voit la réalité si grande et si belle, qu'elle la confond avec l'idéal. Elle l'explique et l'accepte, non par résignation, mais avec admiration et amour. Elle n'est froide et indifférente qu'en face des abstractions métaphysiques, qui mutilent la réalité au profit d'un système; mais quand elle se retrouve en présence de la nature et de la réalité, elle reconnaît son Dieu, et l'adore avec passion. Au fond, il en est du scepticisme de Goethe comme de l'athéisme de Diderot; il y a trop de bonté chez l'un pour un sceptique, et trop d'enthousiasme chez l'autre pour un athée. Ils ont tous les deux le culte de la nature et la foi du panthéisme.

Cette courte analyse suffit pour montrer l'unité de la pensée de Diderot dans tous ses travaux. Métaphysique, morale, critique des beaux-arts, compositions dramatiques, tout porte l'empreinte d'un même sentiment et d'un même esprit. Diderot ne connaît qu'un Dieu en métaphysique, qu'une loi en morale, qu'une règle en esthétique, la nature, la nature dans toute sa force et dans toute sa grandeur, mais aussi dans toute sa simplicité; la nature sans fard, mais sans idéal. E. V.

DIETZ (Jean-Chrétien-Frédéric), né en 1765, à Wetzlar, dans le gouvernement de Coblentz, fut successivement sous-directeur et directeur d'écoles, pasteur à Ziethen, près de Ratzebourg. Il est connu par la publication d'un assez grand nombre d'ouvrages philosophiques, dans l'esprit du kantisme. Ces ouvrages sont : *Antithéétète, ou Examen du système philosophique de Tiedemann dans son Théétète*, in-8°, Rostock et Leipzig, 1798; — *Réponse aux lettres idéalistes de Tiedemann*, in-8°, Gotha, 1801; — *La philosophie et le philosophe envisagés du véritable point de vue, etc.*, in-8°, Leipzig, 1802; — *Sur la science, la foi, le mysticisme et le scepticisme*, in-8°, Lubeck, 1808. — Dietz a fait paraître dans les journaux un grand nombre d'autres petits écrits sur la philosophie, la philologie, la pédagogie et le théâtre. J. T.

DIEU. Ce nom est écrit dans toute la nature; mais il n'apparaît nulle part en traits aussi lisibles et aussi purs que dans le cœur, dans la

pensée et, par conséquent dans les institutions de l'homme. On le rencontre dans toutes les langues, si incultes et si barbares qu'elles puissent être, à l'origine et dans l'histoire de tous les peuples, en tête de tous les codes, dans les œuvres de l'artiste, dans les chants du poëte, aussi bien que dans la bouche du prêtre et dans les méditations du philosophe. Cependant il ne faut pas s'y méprendre : quoique l'idée de Dieu soit tellement naturelle à notre esprit qu'elle semble se produire d'elle-même dans nos paroles et dans nos œuvres, elle est obligée de subir la condition commune de toutes nos idées et de toutes nos connaissances; elle ne se développe, elle ne s'éclaire que par la réflexion, que par l'observation attentive du monde extérieur et de nos propres facultés, que par un complet et libre usage de notre raison, où, comme nous espérons le démontrer bientôt, elle a son fondement et son origine. Sans doute il est arrivé plus d'une fois que la réflexion, que la spéculation philosophique, s'appuyant sur une base erronée ou insuffisante, a produit un résultat tout à fait opposé, et, au lieu de lui donner plus de force, a révoqué en doute la première et la plus importante de toutes les vérités; mais si l'on détourne les yeux d'un petit nombre de systèmes dont l'ascendant fut toujours très-limité, pour les porter sur l'histoire de l'esprit humain, on verra avec quelle lenteur l'idée de Dieu, obscurcie par l'imagination et par les sens, a triomphé peu à peu des plus monstrueuses superstitions. Qui oserait dire que le matérialisme de Démocrite et d'Épicure, que le scepticisme de Protagoras ou de Pyrrhon ont eu des effets plus funestes que le culte de Moloch, de Vénus Astarté, et de tant d'autres divinités non moins horribles, qu'une suite innombrable de générations a honorées par la folie, le meurtre et la débauche? En revanche, il est incontestable que les premières lueurs qui ont éclairci cette nuit épaisse du paganisme sont parties de la philosophie. On ne peut, sans un aveuglement obstiné, refuser à Pythagore, à Anaxagore, à Socrate, à Platon, la gloire d'avoir fait connaître à l'Italie et à la Grèce l'existence d'un seul Dieu, pur esprit, architecte et providence du monde; et avec quelque sévérité qu'on juge les philosophes leurs contemporains ou leurs successeurs, on ne peut s'empêcher, à part quelques exceptions, de placer leurs doctrines bien au-dessus des grossières croyances de la multitude. Le même fait s'est reproduit dans l'Inde, dans la Chine, et partout où une science indépendante, uniquement fondée sur l'observation et sur la raison, s'est constituée à côté de l'autorité religieuse. On peut dire, sans rien ôter à la grandeur de la mission du christianisme, que, dans le temps où l'Evangile a été prêché aux nations, la religion païenne était déjà vaincue par la philosophie, et n'offrait plus aux regards des païens eux-mêmes qu'un fantôme impuissant.

Mais avant de demander à la raison, et à la plus haute expression de la raison, à la philosophie, quelle idée nous devons nous faire de la nature de Dieu, il faut que nous sachions sur quelles preuves nous croyons à son existence; il faut, de plus, que nous connaissions l'histoire de ces preuves, que nous en ayons fait l'inventaire exact, que nous soyons parvenus à en déterminer l'origine, la portée et la valeur; et avant d'aborder ce second problème, nous en avons encore un autre à résoudre, dont l'importance se fait surtout sentir de notre temps, où, tantôt

au nom du scepticisme, tantôt au nom de la foi, on conteste à la raison le privilége de nous découvrir l'existence du premier Etre : nous sommes obligés de rechercher si, en général, une démonstration de l'existence de Dieu est possible, et dans quel sens, sous quelles conditions elle est possible.

1°. Lorsqu'on demande si l'existence de Dieu peut être démontrée, il faut mettre hors de cause l'intelligence humaine, prise en général et dans l'ensemble de ses facultés; en un mot, il faut écarter le scepticisme; autrement la question n'a aucun sens: car, si nous sommes condamnés à une ignorance irrémédiable de toutes choses, il est clair que l'existence de Dieu ne sera plus qu'une hypothèse parmi tant d'autres hypothèses, au nombre desquelles nous devons comprendre notre propre existence. Quand nous faisons cette réserve, nous ne désirons pas qu'on nous fasse grâce des difficultés élevées par le scepticisme sur le sujet qui nous occupe en ce moment; nous voulons seulement ne pas nous éloigner d'une question assez grave et assez intéressante par elle-même, en y mêlant hors de propos le problème plus général et plus compliqué de la légitimité des connaissances humaines.

Une autre remarque à faire avant d'entrer dans le fond du sujet, c'est que, si l'existence de Dieu ne peut pas être démontrée, ne peut en aucune manière être établie et reconnue par la raison, il faut se résoudre à la tenir pour douteuse, ou même à la rejeter complétement. Il semble que cette proposition soit d'elle-même assez claire pour n'avoir pas besoin de preuve; du moins, c'est ce qui semblait autrefois : car tous ceux qui prétendaient ne trouver aucune trace d'un premier être, d'une cause intelligente du monde, soit qu'ils la cherchassent dans la nature extérieure ou dans leur propre conscience, ne faisaient point difficulté de se déclarer athées ou sceptiques. Ceux, au contraire, qui croyaient en Dieu ne manquaient pas de montrer que rien n'est plus insensé que de n'y pas croire, et cette foi, sans laquelle il n'y en a pas d'autre, c'est à la raison, à toutes les facultés naturelles de l'homme qu'ils confiaient le soin de la justifier. Sous ce rapport il n'y a aucune différence entre les païens et les chrétiens, entre les philosophes et les Pères de l'Eglise. Saint Augustin, saint Anselme de Cantorbéry, saint Thomas d'Aquin, Bossuet et Fénelon, aussi bien que Socrate, Platon, Aristote, Leibnitz et Descartes, ont fourni des preuves de l'existence de Dieu, et ne pensaient point compromettre leur caractère ou trahir la cause de la religion en montrant que l'homme, le plus sublime ouvrage de la création, porte en lui-même, c'est-à-dire dans son intelligence, l'empreinte du Créateur. Un seul homme, durant ce laps de temps immense, a osé dire que l'existence de Dieu, si elle n'était enseignée par la foi, ne pourrait jamais être admise avec certitude, et que toutes les preuves qu'on en donne au nom de la raison sont plus ou moins spécieuses, mais également incapables de produire la conviction dans une intelligence sévère. Cet homme, c'est Occam, le défenseur outré du nominalisme, le vrai précurseur de l'école sensualiste du XVIII[e] siècle; et l'opinion qu'il défendait, il faut le dire, par les arguments les plus désespérés, avait contre elle tout le moyen âge, que certes on n'accusera pas d'avoir fait une trop grande part à la raison et au libre examen. Mais aujourd'hui les choses ont bien changé de face : ceux qui se piquent de zèle pour la

religion, et dont le devoir est de prémunir les âmes contre les atteintes du doute, font tous leurs efforts pour décrier, avec la raison elle-même, les motifs pour lesquels les hommes ont toujours cru en Dieu, dans leur âme immortelle et dans la sainteté de la loi morale, et, selon les circonstances, ils adressent le reproche ou d'athéisme ou de panthéisme à ceux qui défendent les droits de la raison et la foi universelle du genre humain. En imaginant ce stratagème pour dégoûter l'esprit moderne de la liberté de penser, son premier élément et son plus impérieux besoin, ils ont oublié qu'ils abandonnaient la tradition des plus purs génies de l'antiquité et des temps modernes, des plus illustres Pères de l'Eglise, pour se mettre à la suite du nominaliste, de l'excommunié du XIVe siècle. Ce n'est pas là cependant qu'est le seul tort de ce système; il en a un autre beaucoup plus grand, celui d'être contraire, nous ne dirons pas à la vérité, qui n'est pas mise en cause, mais à l'intérêt dans lequel il a été visiblement inventé. En effet, si nous ne trouvons en nous aucun moyen de nous assurer que Dieu existe, au nom de qui viendra-t-on nous parler de révélation et de foi? Toute révélation ne vient-elle pas de Dieu? Toute foi vraiment légitime, n'est-ce pas à lui qu'elle s'adresse et, par conséquent, ne suppose-t-elle pas son existence déjà connue et démontrée par la raison? Et comment serons-nous capables de l'aimer, de le connaître, de l'adorer, de nous reposer en lui, si nous n'avons aucune idée de sa bonté, de sa toute-puissance, de sa sagesse, de sa nature en général; si enfin les sentiments dont il peut être l'objet, et que nous éprouvons si souvent à notre insu, n'ont pas de racine dans nos cœurs? Avec cela il faudrait que la nature, au lieu de raconter la gloire de Dieu, pour nous servir des expressions sublimes de l'Ecriture, se montrât à nos yeux sans grandeur, sans harmonie, sans merveilles, telle qu'elle apparaît précisément aux athées les plus désespérés. Mais il n'est pas nécessaire que nous insistions plus longtemps; on ne persuadera à personne que le scepticisme soit la première condition de la foi, et que, pour élever son âme à la connaissance de Dieu, il faille nécessairement commencer par fermer les yeux sur tous les faits qui nous attestent son existence.

Il y a aussi un philosophe moderne d'une immense célébrité, l'auteur de la *Critique de la Raison pure*, qui a soutenu, mais dans un tout autre but et avec une originalité pleine de profondeur, que la raison est impuissante à démontrer l'existence de Dieu. Selon Kant, l'idée que nous avons de Dieu, en même temps qu'elle est un produit naturel de notre intelligence, est un pur idéal qu'aucun effort de raisonnement ne peut changer pour nous en réalité. Par une pente irrésistible de notre esprit, nous sommes portés à donner à l'ensemble de nos connaissances, c'est-à-dire de nos perceptions, un caractère systématique et la plus haute unité possible. C'est pour cela qu'après avoir rattaché les uns aux autres par certains rapports déterminés d'avance, par certaines lois inhérentes à notre entendement et désignées sous le nom de catégories, les divers phénomènes qui se présentent à nous dans le champ indéfini de l'expérience, nous voulons encore les subordonner tous à une condition suprême que nous hypostasions, c'est-à-dire que nous personnifions dans un être devenu dans notre esprit le type de toute perfection et le principe de toute existence. Mais nous sommes dans l'impossibilité

de savoir si cet être existe en réalité; car, de l'idée d'une chose à son existence, à l'objet même que cette idée nous représente, il y a tout un abîme. En vain dirons-nous que la notion d'existence est nécessairement comprise dans l'idée d'un être souverainement parfait; Kant nous répondra qu'il ne s'agit pas ici de la notion d'existence, mais de l'existence elle-même, qui n'ajoute rien à l'idée que nous pouvons avoir d'un être quelconque et n'en retranche rien quand elle manque.

Cette opinion de Kant est la conséquence inévitable de son système : on ne saurait la discuter d'une manière approfondie sans faire la critique du système tout entier; ce qui nous éloignerait considérablement de notre sujet et doit naturellement trouver sa place ailleurs (*Voyez* Kant). Mais sans nous égarer dans le vaste et sombre labyrinthe de la métaphysique kantienne, nous ferons deux remarques qui suffiront parfaitement au but que nous nous proposons ici. Nous dirons d'abord que Kant n'a pas eu le courage de persister dans son opinion, et, après avoir mis en doute l'existence de Dieu avec la raison elle-même, en tant qu'elle s'exerce dans le champ de la spéculation, il entreprend de la démontrer au nom de la raison pratique, dans l'intérêt et comme une conséquence de la loi morale. En d'autres termes : Dieu, considéré comme l'Etre des êtres, comme la cause et la providence du monde, est une pure hypothèse dont la preuve est impossible; mais comme principe de toute justice, comme législateur des êtres libres, comme rémunérateur du bien et du mal moral, nous sommes obligés de croire en lui. Il y a là certainement une contradiction, ou il n'y en a nulle part. Comment croire, en effet, à cette différence énorme, à cet abîme que Kant a voulu établir entre la conscience morale, ou, comme il l'appelle, la raison pratique et la raison théorique ou spéculative? N'est-ce pas la même raison, n'est-ce pas le même esprit qui s'exerce à la fois dans le champ de la pratique et dans celui de la spéculation, qui découvre les lois de la volonté et celles de la pensée, la règle du bien et du juste, et les conditions du vrai, enfin *ce qui doit être* dans l'ordre moral et *ce qui est* dans l'ordre naturel ou métaphysique? Aussi n'est-il pas difficile de s'apercevoir que l'idée de Dieu, telle qu'elle est admise par Kant, suppose tous les principes réunis de la raison humaine, ceux qui servent à la spéculation comme ceux qui dirigent nos actions et nos mœurs. Si le souverain juge, chargé de réaliser l'harmonie nécessaire de la vertu et du bonheur, n'est pas en même temps le souverain Etre, le principe nécessaire et la cause toute-puissante de tout ce qui existe, il est encore moins qu'une hypothèse, il est une pure chimère; mais alors la notion de l'Être nécessaire, les idées de substance et de cause ne sont donc pas, comme le philosophe allemand le prétend, des formes purement subjectives ou de simples lois de la pensée, applicables seulement aux phénomènes de l'expérience, et condamnées par elles-mêmes à une complète stérilité, c'est-à-dire incapables de nous donner la moindre connaissance? Ainsi il n'y a pas de milieu : ou la raison humaine prise dans son ensemble, considérée sans restriction et sans réserve, peut nous convaincre de l'existence en même temps qu'elle nous donne l'idée de Dieu; ou cette conviction nous est absolument refusée, quels que soient les facultés ou les moyens extérieurs que nous appelions à notre aide.

Notre seconde remarque au sujet de Kant, c'est que le fond et le dernier mot de son système, quand on ne tient pas compte de la contradiction que nous venons de signaler, c'est le scepticisme universel; un scepticisme aussi radical, quoique fondé sur une autre base, que celui de Hume. En effet, deux éléments, selon la doctrine de Kant, concourent à la formation des connaissances humaines : l'un est la sensation, l'impression qui nous vient du dehors, c'est-à-dire d'une autre source que de nous-mêmes et dans laquelle nous jouons un rôle entièrement passif : c'est ce que Kant a appelé la matière de la connaissance; l'autre, au contraire, est tiré de notre propre fonds, il est l'action même par laquelle notre esprit recueille et coordonne, afin de les convertir en notions distinctes, les impressions confuses apportées par les sens. Mais cette action s'exerce suivant certaines lois naturelles et invariables; elle ne peut établir entre les impressions qu'elle doit recueillir que des rapports déterminés et qui, pour ainsi dire, sont préparés d'avance, qui existent *à priori* dans notre entendement : voilà ce qui constitue la forme de la connaissance. Cette forme peut s'étendre plus ou moins, elle peut s'appliquer à des faits particuliers ou à l'ensemble des phénomènes de l'expérience, quand nous cherchons, par un besoin presque irrésistible, à les embrasser tous dans le cadre d'un même système; mais son caractère ne change pas, elle n'ajoute rien à ce que nous savons, elle ne se rapporte à aucun objet dont nous puissions constater l'existence, elle ne représente que le dessin suivant lequel nous sommes forcés, pour en avoir distinctement conscience, de combiner nos sensations et nos impressions. Sait-on maintenant ce que l'on entend par cette forme si parfaitement stérile, si peu faite pour nous éclairer sur l'existence et sur la nature des choses? Ce sont les idées de temps et d'espace, d'être, de substance, de cause, d'unité, en un mot les idées universelles et nécessaires. S'il est vrai que rien de réel ne corresponde aux idées de ce genre, il est clair que nous ne sommes plus assurés de rien, pas même de notre propre existence : car ce qui constitue notre personne, ce que nous appelons notre *moi*, ce ne sont pas les phénomènes, ce ne sont pas les sensations qui se suivent dans notre conscience sans y laisser la moindre trace; c'est véritablement un être dont l'unité et l'identité sont les premiers attributs; c'est une cause parfaitement digne de ce nom, puisqu'elle ne saurait se concevoir comme telle sans la liberté. Or nous venons d'apprendre que les notions de cause, d'unité et d'être, n'ont aucune valeur par elles-mêmes et ne sont que de pures formes de la pensée. Quand on nie la réalité objective de l'espace, condition première de l'extériorité et de l'étendue, on ne peut pas accorder plus de foi au monde extérieur. Enfin nous savons déjà ce qu'il faut penser de l'idée de Dieu et à quel prix on l'a sauvée du naufrage. Est-ce bien là un scepticisme complet, et le sceptique anglais, dont Kant ne désavoue pas l'influence, est-il arrivé à un autre résultat?

Puisque nous avons parlé de Hume, nous ajouterons, pour compléter notre pensée, qu'il a fait pour le compte du sensualisme, dont il est le logicien le plus accompli et le plus conséquent, ce que Kant a fait pour le compte de l'idéalisme : il a démontré jusqu'à l'évidence que lorsqu'on refuse à la raison la connaissance de Dieu et les moyens de nous convaincre de son existence, ce n'est pas seulement Dieu qu'on

met en question, sans aucun espoir de revenir à lui par un autre chemin; mais c'est la raison elle-même qu'on attaque par la base; c'est toute connaissance et toute certitude qui se trouve inévitablement compromise. Or, comment le sensualisme pourrait-il accorder à la raison la connaissance de Dieu, c'est-à-dire de l'absolu, de l'immuable, lorsqu'il la conçoit comme le résultat exclusif de la sensation, c'est-à-dire comme un phénomène essentiellement variable et mobile de sa nature?

On ne sera pas étonné de cette alternative dans laquelle s'est toujours trouvé l'esprit humain, quand il a été pressé par une logique sévère, ou de croire que la raison peut nous instruire de l'existence de Dieu, ou de rejeter abolument toute connaissance et toute certitude, quand on saura que l'idée de Dieu constitue le fond même, et, si nous pouvons ainsi parler, la substance de la raison. En effet, l'existence du souverain Etre ne peut pas, comme une vérité de second ordre, se déduire d'une autre vérité; car toute vérité déduite, toute conclusion a nécessairement moins d'étendue, ou participe à un moindre degré de la vérité absolue, que les prémisses dont on la fait sortir. Or, ici il s'agit de l'absolu lui-même, dans la plus haute et la plus complète acception du mot, c'est-à-dire d'un principe au-dessus duquel la logique, pas plus que la métaphysique, ne saurait rien concevoir. La conviction rationnelle que Dieu existe ne peut pas être davantage le résultat d'une induction. Car comment procède l'induction? De plusieurs faits particuliers, constatés par l'expérience, et soumis ensuite au procédé de la comparaison, elle tire une conclusion générale. Sous le rapport de la certitude, il est évident que cette conclusion ne doit pas être d'une autre nature que les faits dont elle est tirée. Les faits sont relatifs et contingents; donc elle sera relative et contingente, c'est-à-dire qu'il n'y a nulle absurdité à supposer qu'elle peut changer avec les faits eux-mêmes, ou avec notre manière de les apercevoir. Sous le rapport de l'étendue, il n'est pas moins évident qu'au delà des limites de l'expérience, elle est sans autorité et sans valeur; elle est légitime, sans doute, pour les faits que nous connaissons, mais non pour les faits que nous ne connaissons pas; par conséquent, si générale qu'elle puisse être, la conclusion d'un raisonnement inductif est toujours une conclusion provisoire, limitée, qu'aucun effort d'intelligence ne peut élever au rang d'une vérité universelle et nécessaire. Et cependant qu'est-ce que Dieu, si nous ne le concevons pas comme l'Etre nécessaire et le principe universel de tous les êtres? Si la connaissance de Dieu ne peut être le résultat ni d'une induction ni d'un raisonnement déductif, il faut bien qu'elle résulte immédiatement des principes sur lesquels s'appuient toutes nos autres connaissances, de ce qu'on est convenu d'appeler les vérités premières, les idées fondamentales de la raison. Prenons pour exemple le principe de causalité, c'est-à-dire la croyance naturelle et universelle que tout ce qui commence d'être a une cause. Ce principe, qu'on ne saurait contester sans mettre en doute l'évidence elle-même, établit d'une manière immédiate, sans le concours d'aucun jugement intermédiaire, l'existence d'une cause première qui n'a pas commencé. Sans doute, si notre esprit s'arrêtait là, nous saurions difficilement quelle est la nature de cette cause, nous serions encore bien éloignés de l'idée de la Providence, de la liberté, de l'intelligence divine; mais ce n'est pas un seul

principe de la raison, qui peut nous donner tout entière la connaissance de Dieu, dans les limites où elle est accessible à notre faible intelligence; chacun de ces principes, au contraire, chacune des idées qui constituent le fonds commun de toutes les opérations de la pensée, nous représente la nature divine sous un aspect différent et, par conséquent, très-incomplet. Qu'y a-t-il donc à faire pour démontrer véritablement l'existence de Dieu? Deux choses, qui, tout en nous montrant cette vérité comme le fonds indestructible de la raison humaine et le patrimoine commun de tous les hommes, laissent cependant une immense part à la réflexion, c'est-à-dire à la science, à la philosophie : 1° il faut signaler la vraie signification, faire comprendre toute la portée, toute la valeur métaphysique des notions premières dont nous venons de parler, après les avoir dégagées des éléments étrangers qui s'y mêlent, ou de l'influence inévitable de l'imagination et des sens : 2° il faut faire voir que toutes ces notions premières expriment des attributs absolument inséparables les uns des autres, qu'elles se rapportent, par conséquent, à une seule et même existence, et se réunissent, sous peine de se contredire, dans une idée supérieure, qui est l'idée même de Dieu. De cette manière, la vérité dont il nous importe le plus d'être assurés, le dogme sur lequel repose tout l'ordre moral, ne sera pas le fruit d'un raisonnement particulier, plus ou moins contestable ou contesté; il sera l'expression de la raison tout entière, nous voulons dire de tous les principes réunis de la raison; on ne pourra pas le mettre en doute, sans être forcé de douter de soi-même et de tout ce qui est. Ce fait nous apparaîtra tout à l'heure avec les caractères de l'évidence, quand nous aurons examiné, dans leurs rapports et dans leurs principes, les diverses preuves qu'on a données de l'existence de Dieu.

2°. Toutes les preuves de l'existence de Dieu sont ordinairement partagées en trois classes : les preuves *physiques*, la preuve *morale* et les preuves *métaphysiques*. Les premières sont tirées du spectacle de la nature, la seconde du spectacle de l'histoire, c'est-à-dire des croyances et des institutions de la société; les dernières se fondent directement sur la conscience et sur la raison, sans admettre le concours d'aucun fait extérieur. Remarquons, avant d'entrer dans plus de détails, que cette division, consacrée par le temps, ne laisse rien à désirer et semble avoir pour seul auteur le sens commun : car il n'y a, en effet, que la nature, la conscience et l'histoire qu'on puisse appeler en témoignage dans la question qui nous occupe. Aussi la croyons-nous bien préférable à la division de Kant, d'après laquelle toutes les preuves de l'existence de Dieu se réduisent à trois, savoir : la preuve *cosmologique*, qui, de l'existence contingente du monde, conclut l'existence d'un être nécessaire; la preuve *ontologique*, qui, de la seule idée que nous avons d'un être absolument parfait, conclut qu'un tel être existe réellement; et la preuve *physico-théologique*, autrement appelée encore la preuve *téléologique*, qui, mettant sous nos yeux la sublime ordonnance du monde et les savantes proportions qu'on remarque entre les facultés et la fin de chaque être, en déduit la croyance d'un sage ordonnateur, d'un architecte invisible : c'est ce qu'on appelle plus vulgairement l'argument des causes finales. Il est facile de voir que cette énumération, adoptée, après Kant, par tous les philosophes allemands, est très-insuffisante;

elle ne tient pas compte de la preuve morale, qui a pourtant son importance, dont la valeur, en tout cas, méritait d'être discutée, et elle supprime avec le même arbitraire la plus grande partie des preuves métaphysiques. On a aussi divisé toutes les preuves de l'existence de Dieu en preuves *à priori* et preuves *à posteriori;* celles-ci appuyées à la fois sur le raisonnement et sur les faits, celles-là exclusivement tirées de la raison. Mais cette classification ne se distingue de la première que parce qu'elle comprend sous une commune démomination deux genres de preuves essentiellement différents; nous voulons parler des preuves physiques et de la preuve morale. A présent que nous sommes assurés d'embrasser dans leur ensemble toutes les preuves de l'existence de Dieu, puisque nous savons de quelles sources générales elles dérivent, nous allons essayer d'en déterminer l'usage et la véritable portée, en même temps que nous en ferons connaître l'origine historique. Il ne s'agit pas, comme nos lecteurs ont déjà dû le comprendre, d'en contester un seul instant la légitimité : nous les croyons toutes également propres à démontrer l'existence d'un être supérieur aux êtres contingents et aux forces aveugles dont cet univers se compose; nous voulons dire seulement qu'aucune d'elles, considérée isolément, ne peut nous donner une idée suffisante de la nature divine, et que, pour arriver à ce dernier résultat, il faut les fondre en quelque sorte dans une seule et même démonstration.

Les preuves physiques sont les plus anciennes et, sans contredit, les plus puissantes sur l'esprit du grand nombre. Mais entre ces preuves mêmes il y a une distinction à établir : celle des causes finales, qui consiste à démontrer par l'ordre de l'univers l'existence d'un architecte invisible, a certainement été connue la première. Nous la voyons exprimée avec une pompe inimitable dans le psaume de David (le 19[e]) qui commence par ces mots : *Cœli enarrant gloriam Dei.* Nous la retrouvons sous une forme plus simple et plus réfléchie dans le dialogue que Xénophon nous a conservé entre Socrate et Aristodème le Petit. Après l'argument des causes finales vient celui du mouvement, par lequel on démontre que, le mouvement n'étant pas une propriété de la matière, condamnée par elle-même à l'inertie, et les causes de ce phénomène ne pouvant pas former une progression infinie, il est nécessaire de reconnaître un premier moteur, immobile de sa nature pendant qu'il meut l'univers. Cette preuve, plus communément attribuée à Aristote, de qui elle a passé à tous les philosophes du moyen âge, se trouve aussi dans le dixième livre des *Lois* de Platon. Enfin, si nous tenons compte, non pas du fond, qui est un principe naturel de la raison, mais de la forme syllogistique sous laquelle il nous est parvenu, le plus récent de tous les arguments de ce genre est celui qui nous conduit de la contingence du monde à la conception d'un être nécessaire. Toutefois il est juste de le faire remonter jusqu'à Aristote, qui, en créant du même coup la langue et la science de la métaphysique, a été le premier à déterminer avec sa précision habituelle les rapports du contingent et du nécessaire, du relatif et de l'absolu, et cette loi suprême de l'intelligence par laquelle nous sommes forcés de nous arrêter à un premier terme dans la série des êtres et des causes.

Toutes ces preuves ont le défaut commun de ne révéler à notre esprit

qu'un dieu relatif, uniquement fait pour le monde et renfermant dans le monde toute sa puissance; non le Dieu infini, absolu, moralement parfait, de la raison et de la conscience. En effet, cet être prétendu nécessaire que nous concevons à l'occasion des phénomènes extérieurs, des changements purement matériels dont l'univers est le théâtre, n'est pas autre chose que le sujet même de ces changements ou la substance invariable du monde, un principe analogue à celui que reconnaissaient Straton de Lampsaque et l'école stoïcienne. Aussitôt qu'on prétend parler d'une nécessité réelle et sans condition, il faut sortir de la sphère de l'observation sensible; il faut appliquer le principe dont il s'agit à tous les phénomènes sans exception, aussi bien aux phénomènes possibles qu'aux phénomènes réels; il faut considérer en elle-même l'idée du nécessaire, telle que la raison nous la fournit à l'occasion de toute existence contingente. Mais alors la preuve physique disparaît, pour laisser à sa place un principe métaphysique. La même réflexion s'applique aux arguments tirés du mouvement et des causes finales. Il y a loin de l'idée d'un premier moteur et d'un architecte du monde à celle d'un Dieu créateur; et comment pourrait-on parvenir à ce dernier résultat, quand la vue ne s'étend pas au delà de l'ordre général et du phénomène le plus apparent de la nature? Il n'y a même aucune contradiction, quand on reste dans ces limites, à ne point séparer le moteur et l'architecte de l'univers du principe qui en forme la substance immédiate. Tel est effectivement le caractère des deux systèmes dont nous venons de parler, et de beaucoup d'autres qui ont substitué à la place de Dieu une certaine âme du monde. Pour s'élever jusqu'à l'idée d'un Dieu créateur et tout-puissant, principe absolu de l'existence aussi bien que de l'ordre et du mouvement, il faut considérer en lui-même le principe de causalité dégagé de toute limite et de toute entrave; il faut, encore une fois, après avoir observé la nature, dont la grandeur nous éveille à la réflexion, reporter nos regards sur nous-mêmes et recueillir le témoignage direct de la raison. Ainsi les preuves physiques de l'existence de Dieu ne sont pas seulement insuffisantes; mais tout ce qu'elles ont de force est emprunté des preuves métaphysiques, c'est-à-dire des principes que la raison nous fournit immédiatement et qui brillent de leur propre évidence.

Nous avons peu de chose à dire de la preuve morale, qui consiste dans le consentement unanime et spontané de tous les peuples, à reconnaître une puissance supérieure aux lois de la nature, même quand cette puissance apparaît à leur imagination sous les formes les plus matérielles et les plus grossières. Ce fait, qu'on a cherché en vain à obscurcir par quelques rares et douteuses exceptions; ce fait qui éclate, comme nous l'avons dit en commençant, dans toutes les institutions de la société et dans toute l'étendue de l'histoire, démontre très-bien que la croyance en Dieu a ses fondements dans la nature de l'homme; mais il nous laisse ignorer et le caractère et la valeur de ces fondements; il ne nous dit pas s'il faut les chercher dans le sentiment, dans l'imagination ou dans la raison. Ensuite, si général que puisse être un fait constaté par l'expérience, il n'est pas logiquement démontré qu'il soit à l'abri de toute exception; il est toujours possible de lui opposer d'autres faits plus ou moins exacts; tandis que les principes de la

raison, dont il est la manifestation extérieure, sont par eux-mêmes universels et nécessaires. C'est le développement de ces principes qui constitue, comme nous l'avons déjà dit, les preuves métaphysiques.

Les preuves de ce genre sont en plus grand nombre que les preuves physiques; il y en a naturellement autant que d'idées nécessaires dans notre intelligence, sans compter celle qui résulte de la nature de ces idées considérées dans leur ensemble, ou du caractère général et de l'existence même de la raison. Mais comme il ne s'agit pas ici de dresser une table de catégories, nous nous en tiendrons aux arguments qui ont été réellement mis en usage, et nous les exposerons dans l'ordre où l'histoire nous les présente.

Nous connaissons déjà le principe de causalité, qu'on a eu le tort, dans la question de l'existence de Dieu, d'appliquer exclusivement aux phénomènes du monde extérieur. La conséquence immédiate de ce principe, qui nous force à nous élever au-dessus, non-seulement de tous les phénomènes que nous connaissons, mais de tous les phénomènes possibles, tant dans l'ordre de la nature que dans celui de l'intelligence, c'est l'existence d'une cause véritablement universelle et infinie, et par là même créatrice : car qu'est-ce qu'une cause créatrice? C'est celle dont l'action ne rencontre point de limites, par exemple les propriétés de la matière : c'est celle qui ne se renferme pas dans un ordre de faits déterminé, et qui, par une suite nécessaire de son universalité et de son infinitude, ne permet pas à côté d'elle l'existence d'un autre être ayant en soi sa raison d'exister et, par conséquent, éternel. En un mot, l'idée de cause comprise dans toute son étendue, détruit immédiatement et l'éternité de la matière et toute espèce de dualisme. Ceux-là même qui n'en font l'application qu'au monde extérieur, l'étendent beaucoup plus loin; car c'est ainsi que les preuves physiques de l'existence de Dieu ont acquis sur la plupart des esprits une autorité absolue qui, logiquement, ne leur appartient pas et ne leur a pas été accordée tout d'abord.

Après le principe de causalité, qui demeure partout la preuve la plus ancienne et qu'on trouve implicitement mêlée à toutes les preuves suivantes, vient la corrélation du contingent et du nécessaire, ou, comme on l'appelle encore, du relatif et de l'absolu, de l'essence et de l'accident; non pas telle que nous l'avons rencontrée tout à l'heure, renfermée dans les limites de l'observation des sens, mais considérée en elle-même et embrassant sans distinction tous les objets de nos connaissances. C'est à ce principe qu'obéit Platon quand il s'élève par la dialectique des existences contingentes et des qualités relatives de ce monde aux idées éternelles, essences immuables de toutes choses, et quand de là il prend son vol vers une conception plus sublime encore, celle d'une essence suprême, principe unique de tout bien, de toute connaissance et de tout être, le bien en soi. C'est là, malgré les proportions immenses que le philosophe grec a données à sa pensée, une véritable preuve de l'existence de Dieu, qui ne le cède à aucune autre en vérité ni en profondeur. De Platon elle a passé à saint Augustin, qui l'a réduite à des proportions beaucoup moindres, mais en lui ôtant aussi quelque chose de sa force. Saint Augustin (*de Trinitate*, lib. VIII, c. 3), s'attachant particulièrement à l'idée du bien, observe

que l'homme n'aime rien que ce qui est bon. Mais toutes les choses que nous aimons à cause du bien que nous découvrons en elles, ne sont pas bonnes au même degré; les unes nous paraissent certainement meilleures que les autres. Or, pour les juger ainsi, il faut que nous portions, imprimée dans nos âmes, l'idée d'un bien en soi, règle invariable des différences que nous apercevons entre les biens dérivés. Le bien en soi, le bien absolu et immuable, c'est Dieu, que notre intelligence connaît directement en faisant abstraction de tous les biens particuliers et relatifs. Après saint Augustin, saint Anselme, dans son *Monologium* (c. 1-4), a développé le même argument avec un peu plus d'étendue, mais sans lui rendre son universalité ni la rigueur platonicienne. Le célèbre archevêque de Cantorbéry ne se contente pas de conclure des biens particuliers de ce monde à l'existence d'un bien souverain et absolu; il s'élève de la même manière des grandeurs limitées et finies à une grandeur sans limites, et des êtres variables et contingents à l'être en lui-même, à une suprême et immuable essence. Or, ces trois choses, quoique distinctes dans l'expression et dans la marche analytique du raisonnement, ne forment cependant au fond de notre intelligence qu'une seule idée, et dans la réalité qu'un seul être : il n'y a que l'être par excellence, l'être parfait, qui puisse être à la fois et souverainement bon et souverainement grand, comme d'un autre côté le bien en soi et la grandeur infinie ont nécessairement en commun l'être, sans quoi ils n'existeraient pas. Ainsi Dieu, pour saint Anselme, n'est pas encore suffisamment représenté par la notion abstraite du bien, de la grandeur ou de quelque autre perfection; il est le bien et la grandeur réunis dans l'être. Enfin, la même idée a reçu une nouvelle modification des mains de saint Thomas d'Aquin. L'ange de l'école (*Summ. theol.*, 1re partie, quest. II, art. 3), après avoir établi en principe, contrairement aux habitudes de nos jours, que l'existence de Dieu ne peut pas être un article de foi, mais doit être démontrée par la raison, distingue plusieurs preuves par lesquelles, selon lui, on peut obtenir ce résultat. Parmi ces preuves on remarque celle-ci : Nous trouvons en nous les notions corrélatives de *plus* et de *moins*, que nous appliquons à chaque instant aux objets qui nous entourent et que nous ne connaissons que par comparaison. Or toute comparaison suppose une règle; le plus et le moins ne sauraient se concevoir sans une chose qui est absolument, sans un *maximum* de l'être : *aliquid quod maxime est et per consequens maxime ens*. Donc nous sommes forcés de croire en Dieu, en même temps que nous croyons aux objets relatifs de la nature. On voit ici, sous la même forme d'argumentation que nous avons déjà trouvée dans Platon, dans saint Augustin, dans saint Anselme, l'idée de l'être substituée à celle du bien, de la grandeur et de toute autre idée générale.

Le troisième rang parmi les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu appartient à celle que Kant a appelée la preuve ontologique, et qui a pour principe l'idée d'un être absolument parfait. On la trouve exposée pour la première fois dans le *Proslogium* de saint Anselme, dont l'argumentation, développée sous la forme d'une prière et d'une hymne, peut se résumer en ces termes : Tous les hommes ont l'idée de Dieu, même ceux qui le nient; car on ne saurait nier ce dont on n'a aucune idée. L'idée de Dieu, c'est l'idée d'un être absolument parfait,

ou tel qu'on ne peut en imaginer un qui lui soit supérieur. Or, l'idée d'un tel être implique nécessairement l'existence; car s'il n'en était pas ainsi, on pourrait imaginer un autre être qui, joignant l'existence à la perfection du premier, serait par là même au-dessus du premier, c'est-à-dire au-dessus de l'être absolument parfait. Donc on ne saurait concevoir l'idée de Dieu sans être forcé de croire qu'il existe. Descartes, vraisemblablement sans avoir aucune connaissance de son prédécesseur du XI[e] siècle, a rencontré la même preuve; mais par la manière dont il la développe, il l'a rendue plus légitime, et l'a soustraite d'avance à la terrible objection de Kant. En effet, le philosophe du moyen âge et, à son imitation, Cudworth et Leibnitz, s'attachent uniquement à l'idée de perfection dont ils font sortir par voie de déduction et d'analyse la notion d'existence; mais ils ne montrent pas comment cette idée s'enchaîne à l'expérience ou à la perception de la réalité, c'est-à-dire des faits, et s'impose à notre esprit comme la condition même de la réalité et des faits, comme une croyance nécessaire, irrésistible, et non pas comme une pure conception, comme un idéal inventé à plaisir. Ce qu'ils ne font pas, Descartes le fait. C'est en prenant pour point de départ un fait incontestable, une vérité immédiate, notre propre existence, que Descartes s'élève à la croyance d'un être absolument parfait; et cette croyance n'est pas déduite de la première : elle nous est donnée, elle nous est imposée d'une manière immédiate en même temps que la première. Voici, en effet, l'argument cartésien sous sa première forme, tel qu'on le trouve dans le *Discours de la Méthode* : En même temps que je m'aperçois comme un être imparfait, j'ai l'idée d'un être parfait, et je suis obligé de reconnaître que cette idée a été mise en moi par un être qui est en effet parfait, et qui possède toutes les perfections dont j'ai quelque idée, c'est-à-dire qui est Dieu. Dans un autre endroit (3[e] *Méditation*), Descartes a combiné l'idée de la perfection avec le principe de causalité : Je n'existe pas par moi-même, car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai l'idée; j'existe donc par autrui, et cet être par lequel j'existe est un être tout parfait; sinon je pourrais lui appliquer le même raisonnement que je m'applique à moi-même. C'est l'argument de saint Anselme et non celui de Descartes que Leibnitz a exposé sous la forme d'un syllogisme régulier, et que Kant a attaqué plus tard dans la *Critique de la Raison pure*. Voici le syllogisme de Leibnitz : Un être de l'essence duquel on peut conclure l'existence, existe en effet, s'il est possible. Cette proposition, étant un axiome identique, n'a pas besoin d'être démontrée. Or, Dieu est un être tel, que de son essence on peut conclure son existence. C'est une définition qui ne demande pas non plus de preuves. Donc si Dieu est possible, Dieu existe (*OEuvres complètes de Leibnitz*, édit. Dutens, t. v, p. 361). Il faut remarquer cependant que ce que Leibnitz croit avoir ajouté à l'argument du *Proslogium*, Cudworth (*Septem intellect.*, c. 5, § 101) l'a ajouté avant lui en se servant presque des mêmes termes.

Une quatrième preuve due entièrement à Descartes (*Discours de la Méthode*, 3[e] *Méditation*), c'est celle qui est tirée de l'idée de l'infini. Elle a reçu de l'auteur des *Méditations* la même forme que la preuve précédente avec laquelle il l'a mêlée; elle nous est donc présentée comme un principe immédiat de la raison dont nous avons connaissance aus-

sitôt que nous arrivons à la conscience de nous-mêmes, et que nous ne pouvons pas plus révoquer en doute que notre propre existence. En même temps, dit Descartes, que je m'aperçois comme un être fini, j'ai l'idée d'un être infini. Cette idée à laquelle je ne puis pas me soustraire, et qui ne dérive d'aucune autre idée, ne me vient ni de moi ni d'aucun être fini; car comment le fini pourrait-il produire l'idée de l'infini? Donc elle a été mise en moi par un être véritablement infini. On voit par là que l'infini, tel que Descartes le conçoit, n'est point une notion abstraite qui s'applique indistinctement à toutes choses; c'est le principe même de nos idées, c'est-à-dire de la raison et de la pensée.

C'est aussi l'idée de l'infini, mais comprise d'une manière moins nette et moins élevée, qui fait la base du célèbre argument auquel Clarke a attaché son nom, et dont le germe se trouve déjà dans quelques paroles de Newton. On sait que Newton regarde l'espace comme le *sensorium* de Dieu. De plus, il soutient (*Philosophiæ naturalis principia mathematica*, lib. III, schol. gen.) que Dieu, étant éternel et infini, constitue par lui-même, par son existence qui dure toujours et qui est partout présente, la durée et l'espace, l'éternité et l'infini. *Durat semper, adest ubique, et existendo semper et ubique, durationem et spatium, æternitatem et infinitatem constituit.* Clarke, s'emparant de cette idée, l'a présentée, pour ainsi dire, en sens inverse, c'est-à-dire qu'il nous montre le temps et l'espace, non pas comme une conséquence, mais comme une preuve de l'existence de Dieu. Son raisonnement peut être exprimé à peu près ainsi : Nous concevons un espace sans bornes, ainsi qu'une durée sans commencement ni fin. Or, ni la durée ni l'espace ne sont des substances, mais des propriétés, de simples attributs. Toute propriété est la propriété de quelque chose; tout attribut appartient à un sujet. Il y a donc un être éternel et infini, c'est-à-dire nécessaire, dont le temps et l'espace, également nécessaires, sont les propriétés. Cet être est Dieu. Sans examiner en elles-mêmes les objections que Leibnitz a élevées contre cette preuve (*Voyez* CLARKE), sans décider ici la question de la réalité objective, de la divisibilité ou de l'unité indivisible du temps et de l'espace, nous dirons que ces deux idées sont également inséparables de l'idée d'infini. Or, l'idée d'infini, quelle que soit l'occasion où elle se montre en nous et à quelque chose qu'elle s'applique, nous force toujours à nous élever au-dessus de l'existence contingente du fini. Dans ce sens, l'argument de Clarke ne manque pas de force ni de vérité. Mais nous nous hâtons d'ajouter que le *substratum* indéterminé de l'espace et du temps, que l'être à qui nous ne connaissons pas d'autres attributs que l'éternité et l'immensité, est encore très-éloigné de l'idée que nous nous formons de la cause créatrice et de la providence du monde; en un mot, c'est le dieu des géomètres, non celui des philosophes ou que la conscience révèle spontanément au genre humain.

Chacune de ces preuves, en y ajoutant l'argument pratique de Kant, c'est-à-dire l'idée d'une justice souveraine et infaillible; chacune de ces preuves, considérée isolément et dépouillée de la forme syllogistique, qui n'ajoute rien à sa force, nous représente un des principes constitutifs de notre raison, une de ces idées universelles et nécessaires sur lesquelles repose toute science et toute certitude, même celle qu'on

veut rattacher à une origine surnaturelle. Comment donc la révoquer en doute sans attaquer dans sa base la raison elle-même, sans se condamner au scepticisme le plus absolu? Si le principe de causalité ne s'applique pas indistinctement à tout ce qui commence, et ne me révèle, par conséquent, une cause infinie et toute-puissante, il est inutile de chercher aucune autre cause; tout se réduira, comme Hume le pensait, à une association fortuite de purs phénomènes. Si le rapport du contingent et du nécessaire, ou, ce qui revient au même, du phénomène à l'être, ne doit pas être pris au sérieux et ne me conduit pas jusqu'à un premiér être vraiment digne de ce nom, il est évident qu'il ne faut rien chercher au delà des images ou des émotions fugitives qui se suivent dans notre esprit sans y laisser la moindre trace; nous ne sommes plus une personne, puisque la personne est distincte des phénomènes qu'elle éprouve; il n'y a plus rien de réel hors de nous : car la réalité extérieure suppose notre propre identité. Si l'idée de perfection n'est qu'une idole que nous nous sommes forgée à plaisir, que parlons-nous de beau et de laid, de bien et de mal, de vice et de vertu, de mérite et de démérite? Enfin, si l'idée de l'infini est une chimère, qu'est-ce donc que le temps et l'espace; et sans le temps et l'espace qu'est-ce que le souvenir, qu'est-ce que la durée, qu'est-ce que le monde extérieur?

Mais toutes les idées de la raison, ainsi dégagées des liens de l'expérience et rendues à leur caractère absolu, sont logiquement inséparables les unes des autres, et ce n'est que dans leur ensemble qu'elles nous donnent véritablement la connaissance de Dieu, autant qu'elle est permise à notre faiblesse. Nous avons déjà démontré l'insuffisance du temps et de l'espace pour nous révéler les attributs moraux et même la puissance créatrice de Dieu; mais sans le temps et l'espace nous ne concevons ni l'éternité ni l'immensité, comprises l'une et l'autre dans l'idée de l'infini. Pourrions-nous nous contenter de l'idée de l'infini? L'infini, considéré en lui-même, en l'absence de tout autre principe, n'est qu'une proportion, ou plutôt l'absence de toute proportion, de toute limite et de toute nature. Or il est évident qu'une telle qualité s'applique nécessairement à quelque chose, à un être, à un attribut, à une puissance parfaitement connus et absolument incontestables. Quel est cet être et quels sont ces attributs? C'est ce que nous apprennent les trois autres idées de la raison qu'on a fait servir à la démonstration de l'existence de Dieu. L'Etre proprement dit, l'Etre absolu, nous le connaissons par le rapport du contingent et du nécessaire; l'idée de cause (*Voyez* ce mot) nous révèle en même temps la toute-puissance divine et la suprême sagesse; l'idée de perfection nous fournit tous les attributs moraux, la bonté, la justice, la sainteté. Enfin il faut remarquer que ces trois principes ne peuvent pas plus être divisés entre eux, qu'ils ne peuvent se séparer des idées précédentes. La perfection absolue suppose nécessairement la toute-puissance, qui ne peut pas être conçue sans l'Etre; et, d'un autre côté, comment concevoir le souverain Etre privé de toute vertu, de toute puissance causatrice? comment se représenter, sous le nom de la cause toute-puissante, une force aveugle qui ne possède pas en elle-même sa règle et sa raison d'agir?

De là vient que toutes les preuves qu'on a données de l'existence de Dieu, nous entendons parler des preuves métaphysiques, ont été résu-

mées dans une dernière, ou plutôt dans une seule, fondée sur l'existence même et sur la nature de la raison. Cette démonstration fait le fond de toute la dialectique platonicienne : car certainement si toutes nos idées et, par conséquent, l'ensemble de ces idées et la faculté de les recevoir, c'est-à-dire notre raison, notre intelligence, ne sont qu'une participation des idées éternelles dont le siége est dans la raison divine, il est évident que l'existence de la raison divine et, par conséquent, de Dieu lui-même est prouvée, comme nous venons de le dire, par l'existence et par la nature de notre propre raison. L'opinion de Platon sur la raison humaine se trouve chez tous les grands penseurs qui l'ont suivi, même chez les philosophes du moyen âge qui l'ont à peine connu : par exemple saint Anselme et saint Thomas d'Aquin; mais l'auteur du *Vrai système intellectuel de l'univers*, Cudworth, est le premier peut-être qui l'ait exposée sous la forme d'une preuve régulière de l'existence de Dieu (c. 5, § 106-112). Nous la rencontrons sous une forme tout à fait semblable, avec un caractère plus décidé et plus hardi, dans le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, de Fénelon (2[e] partie, c. 4). Le raisonnement de Fénelon se résume exactement en ces termes : Les idées que j'ai en moi et qui constituent le fond de ma raison, ne sont pourtant pas moi, et je ne suis point mes idées; car moi je suis changeant, incertain, sujet à erreur; les idées que je tiens de ma raison sont par elles-mêmes absolument certaines et immuables. De plus, quand même je ne serais point, les vérités que ces idées me représentent ne cesseraient pas d'être : il serait toujours vrai, par exemple, qu'une même chose ne peut pas tout ensemble être et n'être pas; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. De telles idées ne viennent pas des objets extérieurs, encore moins peut-on les prendre pour ces objets eux-mêmes; les objets extérieurs sont particuliers, contingents, variables et passagers; nos idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables. Enfin, je ne peux pas mettre en doute leur existence; car rien n'existe tant que ce qui est universel et nécessaire, que ce qui ne peut pas ne pas être. « Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas; avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir. » Sur ce point si amèrement contesté de nos jours et signalé par quelques-uns comme le dernier terme de l'impiété, Bossuet se montre parfaitement d'accord avec son illustre rival, et ce n'est point au hasard qu'il énonce une telle opinion; il la démontre très-longuement et à plusieurs reprises dans son traité *de la Connaissance de Dieu et de soi-même* (c. 4, art. 5, 6, 9 et 10). Mais toute sa pensée se résume dans cette proposition que nous citons textuellement : « Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même; car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule

vérité. » Enfin Malebranche va encore plus loin : il ne se contente pas de montrer, sous la forme d'une preuve de l'existence de Dieu, le lien qui unit la raison humaine à la raison divine; il soutient qu'il n'y a qu'une seule raison dont participent tous les hommes et qui est coéternelle et consubstantielle à Dieu; qu'il n'y a que l'Etre universel et infini qui renferme en lui-même une raison universelle et infinie (*Voyez* surtout, outre le livre III de la *Recherche de la vérité*, les *Eclaircissements* sur ce même livre, 10ᵉ éclaircissement).

Ce qu'il y a de certain, c'est que cette dernière preuve, sous quelque forme et avec quelque restriction qu'elle nous soit présentée, contient, comme nous l'avons dit, toutes les autres. Si la nature de la raison, considérée en elle-même et dans l'ensemble de ses principes, ne suffit pas pour nous convaincre de l'existence de Dieu, comment accorderions nous plus de confiance à chacun de ces principes en particulier, et quel fait pouvons-nous imaginer au-dessus de ces principes qui ne soit pas accueilli sur leur garantie et aperçu avec leur concours? La raison est donc, dans toute l'extension du mot, une véritable révélation de Dieu, sa parole vivante et éternelle, sans intermédiaire et sans voile; c'est elle-même qui est l'intermédiaire entre lui et nous, un médiateur naturel et universel. La nature et l'histoire n'en sont que des symboles imparfaits, et le sens que nous leur donnons, c'est d'elle qu'il dérive; c'est en nous-mêmes que nous l'avons pris.

Cependant ce n'est pas la raison seule qui nous révèle l'existence de Dieu : le sentiment en est une autre preuve, mais beaucoup plus variable et plus obscure. En effet, n'est-il pas vrai, quand des passions basses ou des besoins grossiers n'arrêtent pas l'essor de nos facultés, que nous éprouvons un besoin d'aimer et d'admirer, un amour du bien et du beau que rien d'imparfait ni de fini ne peut satisfaire? D'où nous viendrait un pareil sentiment, sinon de celui qui est lui-même le beau et le bien dans leur essence, ou la source inépuisable de toute admiration et de tout amour? Cette preuve est précisément celle que le mystique saint Martin, dans son livre *de l'Esprit des choses*, et plusieurs autres philosophes de son école, par exemple François Baader, ont recommandée comme la plus simple à la fois, et la plus inattaquable. Mais elle remonte beaucoup plus haut : déjà Platon en a consacré l'usage dans sa théorie de l'amour, en nous représentant l'amour et la dialectique comme les deux ailes sur lesquelles notre âme s'élève à la contemplation de l'absolu. Ce que nous disons du beau et du bien s'applique aussi à l'infini; en d'autres termes, nous avons le sentiment de l'infini comme nous en avons l'idée. Quel autre sens donnerions-nous à ces émotions mystérieuses, à ce respect indéfinissable que la vue de la nature nous fait éprouver au milieu de la solitude et du silence? Comment expliquer autrement cette terreur en quelque sorte innée de l'invisible et de l'inconnu qui poursuit tous les hommes, qui a pesé d'un si horrible poids sur les premiers peuples, et que la voix de la raison parvient si difficilement à maîtriser? C'est un fait remarquable, que dans l'antiquité païenne tant de riches et de bizarres fictions n'aient pas pu suffire à ce sentiment, et qu'on ait imaginé, au-dessus de toutes les divinités de l'Olympe et de l'enfer, une puissance inconnue, indéfinissable, inaccessible aux dieux comme aux hommes, le Destin (*Voyez* ce mot). C'est que toutes les

fictions mythologiques ne représentaient après tout que des êtres finis, et que rien de pareil ne peut satisfaire ce que nous appellerions volontiers l'instinct de l'infini. Au reste, les preuves de cette nature ne doivent être employées qu'avec une extrême circonspection. Le sentiment seul, comme le prouvent les faits mêmes que nous venons de citer, n'aboutit qu'au mysticisme ou à la superstition. Joint à l'examen approfondi de la raison, il est de la plus haute importance; il ménage à l'idée de Dieu un plus facile accès dans les esprits, il la fait pénétrer plus profondément dans l'âme, en même temps qu'il lui donne une réalité immédiate, inattaquable au scepticisme; car cet être qui excite en moi, avant même que je le connaisse, l'amour, l'admiration, le respect, la terreur, qui est l'objet véritable de mes désirs et des plus constantes aspirations de mon cœur, ne peut pas être, comme on l'a prétendu, un pur idéal, une vaine abstraction, une illusion métaphysique sur laquelle les faits de la conscience et ceux de la nature gardent un complet silence.

3°. La manière dont nous avons démontré que Dieu existe nous laisse peu de chose à dire sur ce qu'il est; car chacun de ses attributs résulte immédiatement de l'une des idées sur lesquelles nous avons fondé son existence. Il est d'abord nécessaire et infini, puisqu'à cette condition seule il est; le fini et le contingent, le phénomène et la créature, c'est précisément ce qui n'est pas lui et ne peut exister que par lui. L'Etre infini et nécessaire ne peut pas varier ou changer de nature, il ne peut avoir de bornes ni dans l'étendue ni dans la durée, il faut donc compter au nombre de ses attributs l'immutabilité, l'éternité et l'omniprésence, autrement appelée encore l'ubiquité divine. Mais il n'y a évidemment qu'un seul être qui puisse remplir de son existence l'éternité et l'immensité; il n'y a qu'un seul être immuable, nécessaire et infini. Plusieurs infinis, plusieurs êtres nécessaires et présents, à la fois, dans toute l'immensité, offrent à l'esprit une choquante contradiction. L'unité divine est donc comprise aussi bien que l'éternité et l'omniprésence dans l'idée d'un Etre infini et nécessaire. Mais l'unité peut se fonder aussi, comme la nécessité et l'infinitude, sur une donnée immédiate de la raison. Au-dessus de toutes les unités relatives ou dérivées que nous apercevons dans la nature, et qui perdent dans leur ensemble le caractère même de l'unité, nous concevons nécessairement une unité première et absolue, comme au-dessus de tous les êtres contingents et finis, nous sommes forcés d'admettre un être nécessaire.

Les attributs dont nous venons de parler ont tous le même caractère : ils établissent très-bien l'existence de Dieu, mais ne nous apprennent rien de son essence ou de sa nature intérieure, ni des rapports qu'il peut avoir avec les autres êtres. Dire que Dieu est nécessaire, qu'il est infini, qu'il est un, c'est simplement, comme nous l'avons déjà remarqué, le distinguer du multiple, du fini, du contingent, en un mot de ce qui n'est pas lui; c'est affirmer qu'il est, sans dire quel il est. Or, s'il était vrai, comme on l'a prétendu par un sentiment d'humilité peu éclairée, ou dans le dessein réfléchi d'humilier la raison humaine; s'il était vrai que nous fussions dans l'impuissance d'aller plus loin, nous ne serions pas plus avancés sous le rapport de notre dignité, de notre perfectionnement moral, de savoir que Dieu existe, que de l'ignorer abso-

lument. En effet, s'il n'y a pas d'autre moyen de le concevoir que de faire abstraction de tout ce que nous connaissons, que peut-il être pour nous sinon l'inconnu? et quelle influence une idée aussi vague, une abstraction aussi stérile peut-elle exercer sur nos sentiments, sur nos actions, sur nos espérances, sur la vie des individus et des peuples? Il n'y a pas de conséquences si déplorables qu'on ne puisse tirer et qu'on n'ait réellement fait sortir de cette théorie du Dieu inconnu. On sait à quel point elle a égaré les philosophes d'Alexandrie; on sait quelle influence elle a exercée sur plusieurs systèmes de l'Orient. Partout où elle a été accueillie, elle a amené à sa suite ou la superstition ou le mysticisme poussé jusqu'à ses plus dangereux excès : la superstition, car elle est, à proprement parler, avec les vaines terreurs qui la caractérisent, le culte de l'inconnu; le mysticisme, parce qu'on a cherché à connaître par l'enthousiasme et par l'extase ce qu'on regardait comme au-dessus de la raison.

Heureusement les limites de la raison ne sont point aussi étroites qu'on les représente : les attributs sur lesquels se fonde l'essence de Dieu, nous sont connus d'une manière aussi claire, aussi évidente, aussi infaillible, que ceux qui déterminent son existence. Il y a plus : il nous est absolument impossible d'admettre les uns sans les autres. En effet, Dieu ne se révèle pas seulement à nous comme l'Etre nécessaire, comme l'Etre infini, comme l'unité suprême; nous le concevons aussi, et avec une égale nécessité, comme la cause absolue, comme le type de la perfection, ou, si l'on veut, comme le souverain bien, et enfin comme la source de nos idées, comme le principe immuable de notre raison elle-même. De ces trois rapports, sur lesquels on a fondé autant de preuves de l'existence de Dieu, résultent immédiatement tous les attributs qui représentent l'essence divine. Le rapport de causalité nous donne la toute-puissance : car la cause première, absolue, infinie, est certainement une cause toute-puissante. Le rapport que nous concevons entre les biens relatifs de ce monde et un bien absolu, nous donne les attributs moraux de Dieu, qui tous se résument dans l'amour : car l'amour ne comprend pas seulement la bonté, mais aussi le bonheur; il est à la fois l'expansion et la jouissance du bien. Or Dieu, considéré comme le souverain bien, jouit de lui-même, se complaît dans son infinie perfection, en même temps qu'il est la source première de tout ce qu'il y a de bon dans le monde : dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique. Dans l'amour infini sont comprises avec la bonté et la félicité suprême la sainteté et la justice : car la sainteté, c'est précisément l'absence de tout ce qui est contraire à l'amour et à son développement extérieur; la justice, qu'il ne faut pas confondre avec la vengeance, c'est l'amour veillant à l'harmonie universelle, unissant par un lien indissoluble le bien et le bien-être, et effaçant le mal par l'expiation. Enfin le caractère universel et absolu de la raison nous montre en Dieu la source en même temps que l'objet des idées qu'elle nous donne, et par là nous force de croire à la divine sagesse. La divine sagesse ou la raison divine n'est pas autre chose, en effet, que la raison même dont nous participons, élevée à la mesure de l'infini et s'exerçant avec la plus parfaite unité. Comment concevoir que des idées absolues n'aient pas leur origine dans un être absolu, ou qu'elles perdent ce caractère en dehors de

nos intelligences finies et relatives? Mais si Dieu est la source des idées et le principe de la raison, s'il est lui-même la raison dans son essence indivisible et dans sa suprême unité, quoi de plus contradictoire que de lui refuser, comme on l'a fait, la conscience? Il n'y a pas d'idées ni de raison sans conscience, car on ne pense pas sans savoir que l'on pense, et savoir que l'on pense, c'est se connaître soi-même en même temps que l'objet de sa pensée. C'est en vain qu'on aura recours, avec Spinoza et quelques philosophes plus modernes, à une pensée en général, indéterminée, où il n'y a pas de conscience, parce qu'il n'y a pas d'idées : il n'existe rien et l'on ne peut rien concevoir de pareil. Il n'y a pas de pensée si l'on ne pense pas à quelque chose, et il n'y a pas de raison sans idées. Dieu se connaît donc lui-même, et il ne peut pas se connaître sans apercevoir en même temps tout ce qui a en lui son fondement et sa raison d'être, c'est-à-dire l'universalité des choses.

Ces attributs : la puissance, la sagesse et l'amour, sont absolument primitifs; et, quoique réunis dans une même substance, ils demeurent essentiellement distincts pour notre esprit. Il nous est impossible de les faire dériver l'un de l'autre, ou de les subordonner à un attribut supérieur. Il ne nous est pas moins impossible d'en augmenter le nombre; car il faudrait pour cela concevoir avec notre raison quelque chose d'entièrement étranger aux idées de la raison. Enfin, comme nous l'avons démontré plus haut, il existe entre eux des rapports nécessaires; ils se supposent réciproquement et, par conséquent, se modifient l'un l'autre, ce qui constitue, dans l'essence même de l'Etre immuable, la vie et l'action; une action éternelle et incessante, qui se manifeste au dehors, c'est-à-dire dans le temps et dans l'espace, par l'œuvre de la création.

Mais ces trois attributs, conçus par notre esprit dans leurs différents rapports, ou sous les diverses combinaisons dont ils sont susceptibles, reçoivent d'autres noms, quoique leur nature soit toujours la même. Ainsi, la sagesse unie à l'amour s'appelle la Providence; la puissance unie à la sagesse, et, par conséquent, ayant la conscience d'elle-même, devient la liberté; enfin, la toute-puissance éclairée à la fois par la sagesse et inspirée par l'amour, c'est le pouvoir créateur. L'idée de Dieu, considérée comme une cause créatrice, c'est-à-dire toute-puissante, ayant en elle-même sa raison d'agir et la forme idéale de ses œuvres, tel est donc le résultat le plus élevé de la raison, et l'expression la plus complète qu'elle puisse nous donner de l'essence divine. Toutes les fois qu'on est arrivé à des résultats différents, c'est que la raison avait été méconnue ou dans quelques-uns ou dans la totalité de ses principes. Les erreurs monstrueuses du polythéisme appartiennent au temps où l'imagination et les sens étouffaient entièrement la voix de la raison. Les premiers panthéistes, si nombreux dans l'Orient; les sectateurs de la *Gnose*, les philosophes d'Alexandrie et presque tous les mystiques, qui, en supprimant la nature et en absorbant l'homme en Dieu, ont rendu inutile l'œuvre de la création, ont voulu se placer au-dessus de la raison par l'enthousiasme, par l'extase et par l'amour. Parmi les philosophes modernes qui se sont trompés sur la nature de Dieu, les uns se sont attachés exclusivement à l'idée de la substance; les autres n'ont voulu voir en lui que la pensée, que la raison se développant éternellement par des lois fatales et une nécessité inflexible, sans arriver jamais

à la conscience d'elle-même; d'autres l'ont compris seulement comme une force, comme la force aveugle et universelle qui meut toute la nature. L'expérience interne, l'observation psychologique nous rend plus compréhensible encore le résultat de la raison. Chacun des attributs infinis qui constituent l'essence divine se retrouve, sous un mode imparfait et fini, dans l'essence de l'âme humaine. Nous avons dans notre volonté libre et maîtresse absolue de ses actes, une faible image de la puissance divine; nous avons dans notre amour inné du beau et du bien, comme un reflet de l'amour divin; enfin, par nos idées nécessaires et universelles, nous sommes en état de concevoir la divine sagesse. Mais, pour apercevoir ces analogies, il faut que l'existence de Dieu soit d'abord démontrée, il faut que la raison ait rempli toute sa tâche.

Il nous resterait encore à examiner les objections auxquelles ont donné lieu les différents attributs de Dieu; mais on trouvera ces objections résolues séparément dans les articles consacrés aux mots Création, Liberté, Prescience, Providence, etc.

Dans un sujet comme celui que nous venons de traiter, les renseignements bibliographiques deviennent inutiles; car il n'est pas un écrit philosophique un peu important qui ne traite de Dieu. Cependant nous indiquerons les *Méditations métaphysiques*, de Descartes; le *Traité de la nature et des attributs de Dieu*, de Fénélon; le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, de Bossuet; *La Religion dans les limites de la raison*, de Kant, in-8°, Kœnigsberg, 1794 (all.), et l'ouvrage du même auteur qui a pour titre : *Seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, dans le 2e vol. de ses *Mélanges*, in-8°, Halle, 1799 (all.); *La Philosophie de la Religion*, de Hegel, 2 vol. in-8°, Berlin, 1832 (all.); enfin nous citerons aussi un mémoire de M. Bouchitté, intitulé : *Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, gr. in-8°, Paris, 1841, et dans le t. 1er des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques de l'Institut de France*, in-4°, Paris, 1841.

DIFFÉRENCE [*differentia*, διαφορά]. Deux objets de connaissance étant comparés entre eux, présentent des qualités communes et des qualités qui sont à l'un et non à l'autre. Les premières constituent la *ressemblance*, les secondes la *différence*.

La ressemblance ni la différence n'ont pas toujours même nature, ni même valeur. Si les qualités communes sont des qualités essentielles, et si la différence n'est constituée que par des attributs purement accidentels, les objets sont seulement *distincts;* si les qualités qui font la différence sont elles-mêmes essentielles, les objets sont *différents*. Un homme est distinct d'un autre homme, une pièce d'argent d'une autre pièce d'argent, un instant d'un autre instant; mais un homme est différent d'un cheval, l'or de l'argent, l'espace du temps. Les différences accidentelles, qui font distinguer entre eux les objets à essence commune, ne se rapportent qu'aux individus, et ont été nommées, en conséquence, *différences individuelles et numériques;* les différences essentielles, qui font que les objets sont et paraissent de nature différente, n'ont rien d'individuel et constituent les espèces, ce qui les a fait appeler

différences spécifiques. Les premières, passagères, ou au moins toujours variables, méritent à peine le nom de différence, et sont presque de nul intérêt pour la science; les secondes ne comportent pas le plus ou le moins, elles sont entièrement ou elles ne sont pas du tout, et là où elles sont elles demeurent, parce qu'elles sont essentielles. Ce sont elles que recherche la science, et qui fournissent les bases de toute *classification*, de toute *division* et de toute *définition* (*Voir* ces articles).

La différence est un des cinq mots expliqués par Porphyre dans son *Introduction*, et si célèbres dans l'école, où on les appelait les *cinq universaux*, les *cinq prédicables*, les *cinq termes de Porphyre* (*quinque voces Porphyrii*).

On peut consulter Porphyre, *Introd. aux Catégories d'Aristote*, c. 3, 7, 12, 13 et 14. — Aristote, *Topiques*, liv. VII, c. 1 et 2. — *Logique de Port-Royal*, liv. I, c. 7. — Bossuet, *Logique*, liv. I, c. 45. — Sur la différence individuelle, Bossuet, *Logique*, liv. I, c. 32, 33 et 35. — Et sur le rôle de cette différence dans le problème de l'*individuation* agité entre le Portique et la nouvelle Académie, Cicéron, *Acad.*, liv. II, c. 17, 18 et 26. J. D. J.

DILEMME. Argument qui consiste à poser comme *données* deux propositions contradictoires [δὶς λῆμμα], lesquelles doivent cependant conduire à la même conclusion. Tel est l'argument si souvent cité que Bias faisait contre le mariage : « La femme que l'on prend est belle ou elle ne l'est pas; si elle est belle, elle se donne à tout le monde, et l'on est jaloux et malheureux; si elle ne l'est pas, on ne peut pas la souffrir, et l'on est encore malheureux : donc il ne faut pas se marier. » On voit que cet argument est un double syllogisme, ou plutôt un double enthymème, puisque le principe général est presque toujours supprimé.

Les rapports que le dilemme présente avec l'argument disjonctif (*Voyez* ce mot) l'ont souvent fait confondre avec lui. Il s'en distingue cependant par les caractères suivants : 1° Le dilemme pose deux propositions contradictoires entre lesquelles il n'y a pas de choix possible, en ce sens que, quelle que soit celle que l'on choisisse, la conclusion sera la même. L'argument disjonctif présente bien aussi des propositions opposées, mais pour en choisir une à l'exclusion de l'autre ou des autres, et non pour montrer qu'elles conduisent toutes à une seule et même conclusion. 2° Dans le dilemme, les propositions contradictoires constituent la mineure ou l'expression des données; dans l'argument disjonctif, au contraire, c'est la majeure qui est la proposition disjonctive, et la mineure est une proposition simple, expression du choix fait ou à faire nécessairement.

De peu d'usage dans la science, le dilemme est particulièrement employé dans la discussion, où il présente à l'adversaire le choix de deux propositions contradictoires qui doivent conduire toutes deux à une conclusion défavorable pour lui; ce qui l'a fait appeler *argumentum utrinque feriens*. C'est pourquoi il est nécessaire que les deux propositions soient réellement contradictoires; si elles ne sont que contraires, l'argument est sans valeur. Lors même que les deux propositions sont contradictoires, l'une d'elles n'est pas toujours l'expression exacte de la vérité. Ainsi, dans l'exemple cité plus haut, il se pourrait qu'une

femme, sans être belle, possédât cette figure suffisamment agréable que Favorinus appelait *forma uxoria*. Il faut encore veiller à ce que chaque conclusion soit une conséquence nécessaire des prémisses, ce à quoi ne satisfait pas l'exemple cité; car il est vrai qu'une femme belle peut être en même temps vertueuse, et sans être belle elle peut être aimée. C'est donc moins les propositions que la réalité elle-même qu'il faut considérer, si l'on veut éviter que le dilemme soit retourné contre son auteur, ou, comme on dit, *rétorqué* (*Voir* RÉTORSION). J. D. J.

DIODORE DE TYR, philosophe péripatéticien, disciple et successeur de Critolaüs à la tête de son école. Il florissait, par conséquent, vers la fin du IIe siècle avant l'ère chrétienne. Nous ne connaissons de ses doctrines que ce que Cicéron nous en apprend (*Acad.*, liv. II, c. 42; *de Fin.*, lib. V, c. 5) : c'est-à-dire qu'il faisait consister le souverain bien dans la vertu réunie à l'absence de la douleur. — Un autre philosophe, portant le même nom et attaché à la doctrine d'Epicure, est mentionné par Sénèque, comme un de ses contemporains. Tout ce que nous en savons, c'est qu'il a hâté sa mort par un suicide (Sénèque, *de Vita beata*, c. 19). X.

DIODORE LE MÉGARIQUE, surnommé *Cronus*, n'est pas seulement une des gloires de son école, c'est un dialecticien de premier ordre, peut-être le plus grand dialecticien de l'antiquité.

Sa vie n'est pas connue. Né à Jasos, en Carie, dans la seconde moitié du IVe siècle avant notre ère, il suivit, peut-être à Mégare, les leçons d'Apollonius Cronus, disciple d'Eubulide. Après quoi, nous ne le retrouvons plus qu'au temps de sa maturité, dans le palais même de Ptolémée Soter, dont il est l'hôte et l'ami. On dit qu'un jour, en présence du prince, il resta sans réponse à une difficulté que lui proposait Stilpon. Raillé par le roi, il se vengea noblement en composant un livre sur la question qu'il n'avait pu résoudre, et mourut de douleur. On ajoute que ce fut Ptolémée lui-même qui, par allusion à sa lenteur, lui donna le premier, en cette circonstance, le surnom de Cronus qu'avait porté son maître (Diogène Laërce, liv. II, c. 3). Ces anecdotes un peu suspectes donneraient lieu à des objections sans nombre. Ce qu'il y a d'incontestable, c'est le mérite éminent de Diodore et l'éclat de son rôle philosophique.

Profondément pénétré de l'esprit de son école (*Voyez* MÉGARIQUES, EUCLIDE), ce vaillant dialecticien (*valens dialecticus*), comme Cicéron l'appelle, attaque de front le péripatétisme, l'épicuréisme, le stoïcisme, en un mot tout dogmatisme qui ne se renferme pas dans la formule mégarique. « Rien n'existe que ce qui est un, toujours semblable et identique à soi-même. » Son argumentation porte sur trois points essentiellement liés entre eux : l'existence du mouvement, les relations de la puissance et de l'acte, la légitimité des propositions conditionnelles; faisons-la connaître en quelques mots.

1°. *Existence du mouvement.* Diodore, qui nie le multiple et le divers, ne peut pas ne pas nier le mouvement. Il fait plus, il le déclare impossible; il l'est du moins dans la doctrine de ses adversaires. Le monde, disaient les épicuriens, se compose d'atomes essentiellement mobiles,

infinis en nombre et infiniment petits. Diodore part de là. Le mobile indivisible, dit-il, à quelque instant qu'on le considère, n'occupe jamais qu'un espace indivisible comme lui. Or, il ne peut se mouvoir ni dans le lieu où il est, puisqu'il l'occupe tout entier, ni dans le lieu où il n'est pas, puisque, pour s'y mouvoir, il faudrait qu'il y fût. Donc, il ne se meut pas. Mais il s'est mû, ajoute Diodore, et ce qui le prouve, c'est le fait du changement de lieu.

N'insistons pas sur cette absurdité d'un mouvement passé qui ne fut jamais présent. Au fond, la contradiction n'est peut-être qu'apparente; car, pour Diodore, le passé n'est plus; autrement dit, n'est rien. Venons à l'argument. Absolument parlant, est-il concluant? Non; car, le mouvement ne pouvant se produire que dans la durée comme dans l'étendue, si on le cherche dans ce qui exclut l'étendue et la durée, dans un point indivisible de l'espace et du temps, on imagine un problème dont les données sont contradictoires, on pose à l'avance que le mouvement est impossible afin de pouvoir conclure qu'il l'est en effet, on fait une pétition de principe, par conséquent. Mais cette réfutation était interdite aux épicuriens. Ne faisant des objets continus que des agrégats d'éléments indivisibles, ils n'avaient nul droit de trouver mauvais que l'on composât le temps continu d'une succession de présents insaisissables. Si des zéros d'étendue formaient le corps étendu, pourquoi des zéros de durée n'eussent-ils pu former le temps? Disons-le donc : Diodore ne prouvait pas que le mouvement est impossible; mais il prouvait que la doctrine épicurienne était mauvaise, puisqu'on en déduisait comme une conséquence légitime l'impossibilité du mouvement.

Autre argument contre le mouvement. Il y a deux sortes de mouvements : le mouvement par prépondérance et le mouvement pur. Le premier a lieu quand le plus grand nombre des parties d'un corps est en mouvement et le reste en repos. Le second, lorsque toutes les parties sont à la fois en mouvement. Or, de même qu'une tête blanchit par parties avant de devenir complétement blanche; de même le mouvement par prépondérance doit précéder le mouvement pur. Or, si le mouvement par prépondérance était possible, comme deux molécules mobiles sur trois suffisent pour produire un mouvement général, une quatrième molécule ajoutée aux trois premières serait aussitôt entraînée dans leur mouvement. De même pour une cinquième jusqu'à l'infini. De sorte que dans un corps de dix mille molécules, par exemple, d'eux d'entre elles, par voie de prépondérance, entraîneraient dans leur mouvement les neuf mille neuf cent quatre-vingt-dix-huit autres, ce qui est absurde. Donc, le mouvement par prépondérance est impossible. Donc, il en est de même de toute espèce de mouvement.

D'abord, Diodore ne prouve pas que tout mouvement pur soit nécessairement précédé d'un mouvement par prépondérance. L'expérience semble attester le contraire. Par exemple, quand un corps tombe, toutes ses molécules ne sont-elles pas sollicitées simultanément par la force de la pesanteur? En second lieu, Diodore ne prouve pas que le mouvement par prépondérance soit impossible; car, c'est dans un corps de trois molécules, et non de dix mille, que se manifeste la prépondérance de

deux d'entre elles. De même, ce n'est que dans un corps de quatre ou de cinq molécules, que les trois premières, devenues mobiles, exercent leur prépondérance. Un critique de l'antiquité (Sextus Emp., *Adv. Mathem.*, lib. x) a dit que cet argument n'était qu'un pur sophisme. En bonne conscience, on ne peut pas être d'un autre avis.

2°. *Distinction de la puissance et de l'acte.* Le mouvement se définit, en langue péripatéticienne : Le passage de ce qui n'est pas à ce qui est ; et, avec explication, de l'être en puissance à l'être en acte. De la distinction de la puissance et de l'acte dépend la possibilité du mouvement. C'est donc cette distinction que tout adversaire du mouvement doit s'efforcer de détruire ou d'effacer. Euclide disait : « Le possible, c'est ce qui est. » Diodore dit : « ce qui est ou ce qui sera, » et il ajoute aussitôt : « ce qui sera est nécessaire. » Exemple : Il est possible que je sois à Corinthe si j'y suis ou si je dois y être un jour. Si je dois y être, il est impossible que je n'y aille pas, et si je ne dois pas y être, il est impossible que j'y aille jamais. Donc, il n'y a pas d'acte que nous fassions et que nous aurions pu ne pas faire ; tout est déterminé à l'avance ; tout est immuable dans l'avenir comme dans le présent, comme dans le passé. Cela est clair, c'est le fatalisme dans toute sa pureté. Et qu'on ne dise pas avec Cicéron (*de Fato*, c. 7) que Diodore n'est pas fataliste, parce qu'il ne fait que définir des mots (*vim verborum interpretatur*). Qu'importe ? Les mots ne sont-ils pas les signes des choses ? Et si pour définir le mot *possible*, on se croit obligé de nier la liberté, en a-t-on moins compromis l'ordre moral ? C'est sur ce terrain que, dès l'antiquité, une lutte mémorable s'était engagée entre Diodore, Chrysippe et Philon le dialecticien. Chrysippe avait écrit un livre intitulé *Contre Diodore*, et quatre livres *Sur le possible*. Diodore riposta avec les armes de son école ; il lança contre son adversaire l'argument du possesseur, argument terrible que tous les auteurs louent et que nul ne rapporte. La querelle n'était pas moins vive avec Philon. Rien ne serait plus digne d'intérêt que cette grande controverse qui touchait aux plus hautes questions de la métaphysique, celles de la Providence et de la liberté. Faute de documents, il nous est impossible de la reproduire aujourd'hui.

3°. *Légitimité des propositions conditionnelles.* La puissance et l'acte se retrouvent en logique sous la forme rationnelle du conditionnel et du vrai. Le conditionnel n'est que le vrai en puissance qui devient le vrai en acte par sa relation avec un principe supérieur. Exemple : Si les lois de la nature restent les mêmes, le soleil se lèvera demain. Chrysippe disait qu'une proposition conditionnelle est vraie lorsque le conséquent, posé en sens contraire, ne peut convenir à l'antécédent. Règle fausse, puisqu'on ne peut conclure qu'une chose convienne à une seconde de ce que son contraire ne lui convient pas. D'après Philon, la proposition conditionnelle était vraie de trois manières : lorsque l'antécédent et le conséquent étaient vrais ; lorsque l'antécédent et le conséquent étaient faux ; lorsque l'antécédent était faux et le conséquent vrai. Elle était fausse seulement lorsque l'antécédent était vrai et le conséquent faux ; comme si, dans une proposition conditionnelle, il y avait à s'inquiéter de la vérité ou de la fausseté des parties. Diodore a fort bien vu que la valeur de la proposition ne dépendait que de la relation ou, comme on dit en logique, de la conséquence des parties entre elles. Il enseigne donc

que la proposition conditionnelle est vraie lorsqu'il est et sera toujours impossible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. Cette doctrine de la nécessité de relation est intimement liée au fatalisme de Diodore. Malgré ce vice d'origine, ce criterium est le seul vrai, parce qu'en réalité tout est fatal en logique. Dans les rapports des idées entre elles, la liberté n'intervient pas.

Diodore soutenait encore, dit-on, qu'il n'y a ambiguité dans aucune des expressions du langage, puisque celui qui parle ne dit que ce qu'il sent et sent bien qu'il ne dit qu'une seule chose. Cette opinion n'est sans doute qu'un corollaire de ce principe, qu'il n'y a de réel que ce qui est un et de possible que ce qui est réel. Au fond, c'est là toute la doctrine de Diodore, c'est là l'origine et le seul but sérieux de tous ses arguments.

Les auteurs à consulter sont Cicéron, *de Fato*, c. 7, 8.—Sextus Empiricus, *Adv. Logicos*, lib. VIII; *Adv. Mathem.*, lib. X. — Diogène Laërce, *Vie de Diodore*.

Voyez aussi les ouvrages modernes : Deycks, *de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, in-8°, Bonn, 1827. — H. Ritter, *Histoire de la Philosophie*, 6 vol. in-8°, Hambourg, 1837-1841; et surtout ses *Remarques sur la philosophie de l'école mégarique*, in-8°, ib., 1828 (all.). — Enfin l'*Ecole de Mégare*, in-8°, Paris, 1843, de l'auteur de cet article. D. H.

DIOGÈNE D'APOLLONIE, ainsi nommé parce qu'il naquit à Apollonie, dans l'île de Crète, florissait à Athènes vers la LXXXe olympiade, environ 460 ans avant notre ère. Disciple d'Anaximène, contemporain et sans doute ami d'Anaxagore, il procède de l'un et de l'autre, et mêle leurs doctrines opposées sans s'inquiéter de les concilier entre elles.

Son premier soin est de s'assurer d'un point fixe (ἀρχὴ ἀναμφισβήτητος) sur lequel il puisse fonder toute sa doctrine; mais ce point fixe, ce n'est pas dans la conscience, c'est dans le spectacle du monde qu'il croit le trouver.

« L'univers, dit-il, ne peut avoir qu'un seul principe; car, entre principes divers, toute influence réciproque, toute relation véritable seraient impossibles. Puisque l'univers est un être vivant et organisé, il s'ensuit qu'il ne peut venir de principes divers. » (Aristote, *de Gen. et Corrupt.*, lib. I, c. 6; Diogène Laërce, lib. VI, c. 2; lib. IX, c. 9; Simpl., *Phys.*, f. 32, *b*.)

Tel est le point de départ de Diogène. Avant lui, bien des philosophes avaient dit qu'il n'y a qu'un seul principe du monde; Diogène le premier semble avoir essayé de prouver qu'on n'en peut admettre plus d'un. Sous ce rapport, il est le continuateur d'Anaximène et l'adversaire d'Anaxagore, dont il réfute implicitement la doctrine des homéoméries.

Maintenant, quel est ce principe unique? Il n'est pas aisé de le définir; car l'unité du monde laisse éclater partout une dualité véritable. La matière et l'esprit, la pensée et l'étendue, la liberté et la fatalité se mêlent et se pénètrent sans jamais se confondre, et restent essentiellement irréductibles. Tous les systèmes partis de l'unité avaient nié l'un des contraires au lieu d'en expliquer la coexistence. Que fait Diogène? il met les contraires en présence au sein même du principe dont tout dé-

rive. Selon lui, le principe unique, c'est l'air : et jusqu'ici il ne fait que répéter Anaximène; mais ce principe est aussi l'intelligence, et c'est ce qu'avait dit Anaxagore. Air et intelligence, matière et esprit, étendue et pensée, fatalité et liberté, le principe de Diogène est donc un et double tout ensemble. Le monde, qui vient de lui, est fait à son image. C'est ainsi qu'en partant de l'unité, Diogène explique la dualité du monde. Au fond, que fait-il? il affirme et nie à la fois une seule et même chose d'un seul et même être considéré sous le même rapport et au même moment de son existence. Il échappe à une question embarrassante par une hypothèse absurde; il nie le principe de contradiction et avec lui toute certitude. Sans doute, même dans les temps modernes, de plus grands esprits que Diogène n'ont pas craint d'associer dans l'être premier des attributs incompatibles; mais cette association n'en est pas moins monstrueuse. Seulement, si on l'admet, Diogène se charge de tout expliquer.

« L'air est grand et fort, s'écrie-t-il (Simpl., *Phys.*, f° 33), il est éternel et impérissable, et *il sait bien des choses* (πολλὰ εἰδός ἐστι). Il produit tout, pénètre tout, dispose tout, est dans tout, et il n'y a rien qui ne participe de sa nature. Mais tout en participe diversement; car, ainsi que la pensée, l'air est variable à l'infini. Tantôt froid, tantôt chaud; tantôt sec, tantôt humide; tantôt calme, tantôt agité, jamais il ne produit sur nos sens le même effet, jamais il ne s'offre à nos yeux sous la même couleur. »

De là un vaste système de physique, de physiologie et de psychologie tout ensemble, une sorte de dynamisme universel dans lequel l'harmonie du monde s'explique par l'unité du principe primitif, et sa variété par les modes divers de ce même principe. D'abord, les quatre éléments ne sont que de l'air à différents degrés de condensation. Notre terre est de l'air refroidi. Cet air, en se solidifiant, a repoussé au loin et dans toutes les directions les parties légères, le ciel, le soleil, les étoiles. Voilà pourquoi la terre est au centre du monde.

L'air est aussi le principe de la vie. Déjà, la semence animale contient de l'air, car elle est écumeuse; le sang aussi est écumeux. L'âme des bêtes n'est qu'un peu d'air chaud, l'âme des hommes qu'un air plus chaud encore. Quelques degrés de chaleur font toute la différence d'un homme à un autre.

Reste la psychologie. Lorsqu'un objet physique, agissant sur nos organes, ébranle l'air qui s'y trouve contenu, il en résulte une perception sensible. Ce qu'on appelle la pensée n'est que le passage rapide de l'air à travers le sang. C'est dans le cœur que la pensée se forme, et c'est le cœur qui en est le siége.

On le voit, rien de plus logique que ce système : son seul défaut est de s'appuyer sur l'impossible, sur l'identité de l'air et de l'intelligence, de ce qui nécessairement est étendu et de ce qui nécessairement ne l'est pas. Mais, dans ce syncrétisme un peu grossier, il s'en faut que l'air et l'intelligence aient une part égale : à le bien prendre, c'est l'air qui est tout et qui fait tout; l'intelligence est absorbée par la matière. Au fond, qu'est-ce que le système de Diogène? celui d'Anaximène avec un mot de plus, et ce mot est d'Anaxagore. Toutefois, ce mot est solennel, et il a été fatal à Diogène lui-même. Malgré la couleur décidément maté-

rialiste de son système, les fervents du polythéisme ne purent lui pardonner d'avoir parlé de l'intelligence ; et il paraît que, devenu l'objet de l'animosité populaire, il eut beaucoup de peine à échapper à la mort.

Diogène d'Apollonie avait écrit un livre sur la nature, dont il nous est resté quelques fragments. Les auteurs à consulter sont, parmi les anciens : Aristote, *de Anima*, lib. I, c. 2 ; — *de Gen. et Corrupt.*, lib. I, c. 6. — Simplicius, *in Phys. Arist.*, p. 6 et 32. — Diogène Laërce, lib. IX, c. 57. — Cicéron, *de Nat. deor.*, lib. I, c. 12. — Parmi les modernes : Schleiermacher, *sur la Philosophie de Diogène d'Apollonie* (Mém. de l'Acad. des sc. de Berlin), 1815. — Panzerbieter, *de Diogenis Apolloniatæ vita et scriptis*, in-8°, Meiningen, 1823. — Schorn, *Diogenis Apolloniatæ fragmenta quæ supersunt omnia, disposita et illustrata*, in-8°, Bonn, 1828. — Enfin Ritter, *Histoire générale de la Philosophie*, 6 vol. in-8°, Hambourg, 1837-1841. D. H.

DIOGÈNE LE CYNIQUE naquit à Sinope, ville de Pont, la troisième année de la XCI^e^ olympiade, 414 ans avant notre ère. Icésius, son père, faisait le change des monnaies et les falsifiait à l'occasion. Diogène, alors peu pénétré du mépris des richesses, était comme son père faux-monnayeur et banquier. Cette fraude fut découverte, et le futur philosophe, chassé de sa ville natale, alla chercher un refuge à Athènes. Sa position était affreuse. Révolté, dès sa naissance, contre les lois de la société, nourri et entretenu dans cette révolte, il voyait se tourner contre lui la société tout entière, et son humeur satirique, son orgueil, son esprit mordant, éloignaient de lui jusqu'à la pitié. Sans amis et sans pain, errant et misérable, il en était réduit à ronger le long des chemins les jeunes pousses d'arbres afin de tromper un peu sa faim. Un jour, il vit un rat qui courait çà et là cherchant comme lui sa nourriture. « Quoi ! dit-il, cet animal sait se passer de la cuisine des Athéniens, et moi je serais malheureux de ne pas manger à leur table ! » Il reprit courage pensant qu'un état si semblable à celui des animaux pouvait bien être le véritable état de nature.

Il y avait longtemps que pareille pensée était venue à un pauvre vieillard d'Athènes, ancien disciple de Socrate. Vivre conformément à la nature (et il entendait la nature animale), c'était à peu près toute sa doctrine, et il y conformait sa vie (*Voyez* ANTISTHÈNE). Diogène voulut suivre ses leçons ; mais Antisthène, abandonné de tous ses disciples, avait juré de n'en plus recevoir. Il repoussa le nouveau venu et le menaça de son bâton. « Frappez, s'écria Diogène, mais sachez que vous ne trouverez pas de bâton assez dur pour m'écarter de vous lorsque vous parlerez. » Ces deux hommes ne pouvaient s'éviter. Diogène fut reçu, et ne tarda pas à faire ses preuves.

Doué, comme son maître, d'une volonté forte, d'une grande énergie de caractère, il avait par-dessus tout ce qui avait manqué à Antisthène, une parole agréable et facile, beaucoup d'esprit, surtout de celui qui lance le sarcasme et qui écrase un adversaire. D'après la tradition des écoles, le vieux cynique s'émerveillait des vives reparties de son élève, de ses traits caustiques, de sa verve railleuse. La multitude était séduite ; pour la première fois les disciples affluaient. Un jour, un jeune homme arrive d'Egine, entend Diogène, et ne songe plus à retourner

dans sa famille. Son frère vient le chercher et subit le charme à son tour. Le père accourt lui-même, et finit par se faire, avec ses deux fils, le disciple de Diogène (Diogène Laërce, liv. VI).

Ce réparateur de l'école cynique, ce maître de la jeunesse athénienne, n'apportait pourtant pas une doctrine nouvelle. Loin de là, son premier soin avait été de retrancher de l'enseignement de son école ce luxe de discussions subtiles et de spéculations logiques dont l'ancien disciple de Gorgias l'avait embarrassé. Il y a pour l'homme, disait-il, une double discipline : celle de l'âme, celle du corps. Toutes deux sont essentiellement pratiques. On exerce le corps par la gymnastique et l'âme par la vertu. La vertu consiste à vivre conformément à la nature, c'est-à-dire avec le moins de désirs et le moins de besoins possible. Par conséquent, les bienséances, la politesse, les arts et les sciences sont des superfluités condamnables; la beauté, la richesse, la naissance et la gloire ne méritent que le mépris; la religion et les lois sont des inventions de la politique; le mariage, la propriété sont des abus qu'il faut abolir : tout est commun dans l'état de nature; les biens sont communs, les femmes communes, les enfants communs. En attendant le redressement de ces abus, les vrais sages (ceux de l'école cynique probablement) sont les seuls maîtres de toutes choses. La raison en est claire et convaincante. Tout appartient aux dieux, les sages sont leurs amis, et entre amis tout est commun.

Voilà le fond de la doctrine. Sans doute, elle est révoltante. Mais dès le temps de Diogène, elle avait cessé d'être nouvelle. Cent fois Antisthène l'avait exposée au milieu de la risée publique. D'où est donc venu l'éclatant succès de Diogène? Ce ne peut pas être de son seul talent; l'esprit ne fait rien de grand si le cœur ne s'y mêle. Outre le talent, il faut l'émotion intérieure, le sentiment uni à la pensée, comme la chaleur à la lumière. Ce qui a fait le succès de Diogène, c'est que cette doctrine surannée était le cri de son âme, c'est qu'il l'eût inventée s'il ne l'eût trouvée toute faite, c'est que, lisant dans cette doctrine l'apologie de sa vie entière, il s'y attacha comme à sa suprême espérance. Admettez cette doctrine, et Diogène a raison contre ses juges. Le faux-monnayeur et le proscrit devient un vrai sage et un martyr.

Mais ce qui fit le succès de Diogène fait en réalité sa faiblesse. C'est de sa foi enthousiaste à une doctrine absurde que sont venues ces pratiques ridicules, disons mieux, ces actes de folie, dont sa vie est pleine. Qui le croirait? Un homme s'est pris pour la bête d'une admiration monstrueuse; sous prétexte d'en revenir à la nature, il s'est efforcé d'abolir en lui la nature humaine, et s'est donné à lui-même avec complaisance le nom de *chien*. Cet homme est Diogène. Véritable chien en effet, soumis et caressant quand il a faim, hargneux et grondeur quand il est rassasié, il repousse la glorieuse main d'Alexandre et accepte un manteau d'Antipater. Puis, ne cherche-t-il pas sa nourriture par les rues de la ville, caressant ceux qui lui donnent, aboyant contre ceux qui lui refusent et mordant les méchants (Diogène Laërce, liv. VI)? Il a son trou, c'est-à-dire son tonneau, qui lui sert de refuge; il essaye quelque temps de manger de la chair crue. Son manteau, comme la peau de l'animal, semble adhérent à sa poitrine. Il le porte pendant le jour, il s'en enveloppe à la nuit tombante, et s'endort où il se

trouve ; sur la terre humide, sur les degrés d'un temple, souvent sous le portique du temple de Jupiter, « magnifique demeure, dit-il, que lui ont bâtie les citoyens d'Athènes. » Puis viennent les exagérations de toute espèce. Au plus fort de l'été, il se roule dans le sable brûlant ; l'hiver, il marche nu-pieds sur la neige et presse contre sa poitrine nue les statues glacées. Quelquefois, il se fait accabler d'injures par la populace et s'arrête pour demander l'aumône à des statues. Il jette au loin son gobelet parce qu'il a vu un homme boire dans le creux de sa main. Il jette aussi son écuelle parce qu'il a vu un enfant mettre sa purée de lentilles dans une cavité faite à son pain. Voilà ce qu'il entend par les devoirs des hommes.

Aussi ne peut-il trouver un homme véritable, même en allumant sa lanterne en plein jour. Pour lui, les Lacédémoniens sont des enfants, les autres Grecs des immondices (καθάρματα), quelque chose de pis : des femmes. Ayant avili la femme, Diogène la déclare vile et dangereuse. On lui montre les cadavres de deux malheureuses suspendus aux branches d'un olivier. Il dit froidement : « Plût aux dieux que tous les arbres des forêts portassent de tels fruits ! » Après les femmes, les représentants de la religion populaire. En considérant les interprètes des songes, les devins et ceux qui les écoutent, il trouve que l'homme est le plus sot de tous les animaux. Enfin le fils d'Icésius n'aime pas les gens de loi. Si deux légistes dont l'un se dit volé par l'autre le prennent pour juge, il condamne le premier pour avoir réclamé ce qu'on ne lui a pas pris ; le second pour avoir pris ce qu'on lui réclame. Sans doute il prétendait, comme le singe de la fable,

. . . . Qu'à tort et à travers
On ne pouvait manquer condamnant un pervers.

Mais, en Diogène, haine et mépris partent d'un fond commun, savoir la haute opinion qu'il a de lui-même. S'il se compare, c'est au soleil. Il se trouve avec le dieu Sérapis la même analogie qu'à Alexandre avec Bacchus. Pris par des pirates et mis en vente sur un marché d'esclaves, si on lui demande ce qu'il sait faire, il répond : « Commander aux hommes libres, » et il se met à crier : « Qui veut un maître ? Qui a besoin d'un maître ? » Xéniade, riche Corinthien, l'acheta et lui confia l'éducation de ses deux fils. Les anciens admirent beaucoup la bonne éducation qu'il leur donna. Il leur apprit à monter à cheval, à manier l'arc et la fronde, à avoir la tête rasée, à marcher pieds nus. Je voudrais savoir s'il se souvint qu'ils avaient une âme, s'il leur apprit à être modestes, aimants et généreux. Même au fond de sa sauvage indépendance, on trouve la vanité et l'égoïsme. Je n'aime que sa réponse à un tyran qui lui demandait le plus beau bronze qu'il connût. « C'est, dit-il, celui dont sont faites les statues d'Harmodius et d'Aristogiton. »

Devenu vieux, il passait l'été à Corinthe et l'hiver à Athènes. C'est ce qu'il appelait aller, comme le grand roi, de Suse à Ecbatane. Un matin, ses amis le virent étendu dans le Cranion, gymnase voisin de Corinthe. Il était enveloppé dans son manteau, selon sa coutume, et ne faisait aucun mouvement. Ils voulurent voir s'il dormait ; il était mort. On imagina qu'ayant mangé de la chair crue, il avait eu quelque épanchement de bile ; qu'il avait volontairement retenu son haleine ; qu'un chien

l'avait mordu à la jambe. Un fait dispense de recourir à toutes ces conjectures. Il avait quatre-vingt-dix ans.

L'antiquité s'est trop occupée de Diogène. Les habitants de Corinthe n'eussent pas dû lui élever une colonne surmontée d'un chien de marbre, ni ceux de Sinope des statues. Malgré son talent incontestable, ce Socrate en délire, comme Platon l'appelle, n'a ni l'étoffe d'un grand homme ni l'étoffe d'un philosophe. Ce serait un homme dangereux si, par un bienfait de la Providence, l'extravagance ne portait son remède avec elle.

Parmi les nombreux dialogues qu'on lui attribue, il en est peu dont l'authenticité ne soit contestée par les anciens eux-mêmes, et il n'en est pas un seul qui nous soit parvenu. Nous avons un recueil de lettres qui portent son nom; mais ces lettres sont supposées, comme l'a démontré M. Boissonade.

Consultez sur Diogène, son biographe Diogène Laërce (liv. VI, c. 20 et suiv.), et les dissertations dont voici les titres : *La Vita di Diogene cinico*, de Grimaldi, in-8°, Naples, 1777. — Σωκράτης μαινόμενος, ou *Dialogues de Diogène de Sinope*, par Wieland, in-8°, Leipzig, 1770. — *Dissertatio de fastu philosophico virtutis colore infucato in imagine Diogenis cynici*, par Montzius, in-4°, ib., 1712; — Barthusii *Apologeticum quo Diogenem cynicum a crimine et stultitiæ et impudentiæ expeditum sistit*, in-4°, Kœnigsberg, 1727. D. H.

DIOGÈNE, surnommé le *Babylonien*, quoiqu'il fût né à Séleucie, était un philosophie stoïcien d'une grande réputation et l'un des chefs du Portique, où il avait eu pour maîtres Chrysippe et Zénon de Tarse. Il fit partie, ainsi que Carnéade et Critolaüs, de l'ambassade que les Athéniens envoyèrent à Rome au sujet de la ville d'Orope. Comme Carnéade aussi, il s'arrêta à Rome pendant quelque temps et y professa les doctrines de son école. Autant que nous pouvons juger de son enseignement par les très-faibles traces qui nous en sont parvenues, il cherchait à atténuer le principe stoïcien qui ne reconnaît d'autre bien que la vertu et considère tout le reste comme indifférent. Il admettait, au contraire, l'utile comme une conséquence du bien ou comme le moyen d'y atteindre. (Cic., *de Fin.*, lib. III, c. 10; Diogène Laërce, liv. VII, c. 88). Diogène Laërce (liv. X, c. 26 et 118) parle aussi d'un épicurien du nom de Diogène, qu'il fait naître à Tarse en Cilicie et à qui il attribue un *Résumé des doctrines morales d'Epicure*. X.

DIOGÈNE DE LAERTE, en Cilicie, ne nous est connu que par l'ouvrage précieux qu'il nous a laissé. On ne sait rien de sa vie; à peine son nom se trouve-t-il cité par quelques grammairiens d'une époque récente. Réduits aux conjectures, les commentateurs ont voulu, sur la foi d'un manuscrit, substituer le nom de Denys à celui de Diogène; ils se sont demandé si le mot *Laërte* désigne le père ou la patrie de Diogène, son père et sa patrie étant d'ailleurs parfaitement inconnus. Il n'est guère plus facile de fixer avec précision la date de sa naissance et celle de sa mort. Entre l'erreur de Suidas, qui, le confondant avec Quintus de Laërte, le donne pour contemporain d'Auguste, et l'opinion de Dodwell, qui le rejette jusqu'à Constantin, il y a place pour bien des hypothèses

qui s'appuient sur des autorités fort recommandables. Nul ne saurait mieux que Diogène lui-même fixer nos doutes à ce sujet. Des écrivains qu'il cite, le plus moderne est Athénée, qui vivait encore au commencement du règne d'Alexandre Sévère (222 après J.-C.). Diogène est donc postérieur au IIe siècle de l'ère chrétienne. D'autre part, il n'aurait pas vécu longtemps après cette époque, s'il en faut croire le grammairien Etienne de Byzance, qui, vers 500, le considérait comme un auteur déjà ancien. On doit donc se croire autorisé, avec Heumann et Brucker, à placer Diogène vers le milieu du IIIe siècle, un peu plus près de nous que n'ont fait Jonsius et Fabricius. Quant à la durée de sa vie, on ne peut que la conjecturer d'après les longues recherches que suppose la rédaction de son ouvrage sur les philosophes ; mais, à cet égard, les renseignements précis nous font défaut, comme à l'égard de son caractère et des événements de sa vie.

Une expression empruntée par Diogène à la langue de l'Eglise a été curieusement relevée, et l'importance en a été fort exagérée par ceux qui ne remarquaient pas avec quelle complaisance Diogène expose les opinions philosophiques les plus contraires au christianisme. Des observateurs également prévenus, mais dans un autre sens, ont cru voir que Diogène a développé la doctrine d'Epicure plus amplement que toutes les autres, et ils en concluent qu'il était épicurien. Mais, outre qu'il témoigne trop bien lui-même de son ignorance sur le fond de cette doctrine, s'il est permis d'appuyer une conjecture sur de semblables raisons, Diogène serait bien plutôt suspect de stoïcisme, la vie de Zénon de Cittium et la doctrine du Portique étant le sujet qu'il a traité le plus longuement.

Quoi qu'il en soit, ces vies des philosophes sont le seul ouvrage que nous ayons de Diogène ; aucune raison ne peut faire soupçonner qu'il en ait écrit d'autres, si ce n'est toutefois un recueil de *Poésies diverses*, dont il parle souvent, et qui n'était sans doute que la collection de ses épigrammes. Ce livre, dont la perte ne paraît pas mériter nos regrets, existait peut-être encore à la fin du XIIe siècle ; au moins Tzetzès semble y faire allusion par l'épithète d'*épigrammatiste* appliquée à Diogène. Mais son vrai titre à l'estime de la postérité, c'est le recueil intitulé : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

Ce livre était dédié à une femme qui professait pour les doctrines de l'Académie une haute admiration. La dédicace étant aujourd'hui perdue, quelques mots de l'auteur, à l'article de Platon, sont le seul renseignement qui nous reste sur cette femme. Reinesius conjecture avec assez de vraisemblance que ce pouvait être une certaine Arria, citée avec éloge dans l'ouvrage *de Theriaca, ad Pisonem*. A l'exemple de Diogène, trois siècles plus tard, Damascius dédiait à Théodora une nouvelle histoire des philosophes. Diogène de Laërte a pris soin de nous avertir qu'il a partagé son travail en dix livres ; mais cette division arbitraire en cache une plus systématique dont il nous donne le secret dans sa préface. Après avoir établi par des arguments puérils que la Grèce est le berceau de la philosophie, il consacre son Ier livre aux hommes qui ont honoré ce nom de *sages* que déclina la modestie de leurs successeurs. Passant ensuite aux philosophes proprement dits, il les partage en deux grandes écoles : l'école ionienne et l'école italique. Les spéculations des ioniens

remplissent la moitié du IIe livre, où se trouvent encore Socrate, rattaché bon gré mal gré à cette école, et les disciples qui n'ont fait que répandre sa doctrine. La vie de Platon, une analyse rapide de son système, diverses classifications des ouvrages de ce philosophe, forment le livre III. Platon est pour Diogène un second père de la philosophie grecque; c'est de lui qu'il fait sortir les dix écoles auxquelles il ramène toutes les sectes philosophiques si complaisamment énumérées par Varron. Toutefois, c'est dans ce livre surtout que se trahit le vice de l'ordre adopté par Diogène : après être convenu que Platon ne doit pas moins à Pythagore qu'à Socrate, il est forcé, pour rester fidèle à sa division, de rejeter au VIIIe livre l'analyse des doctrines de l'école italique. Il consacre le IVe livre aux académiciens. Il expose dans le Ve les opinions d'Aristote et des péripatéticiens, avec une négligence et une rapidité bien regrettables. Le VIe livre renferme Antisthène et les cyniques; le VIIe, Zénon et les stoïciens. Cette partie est, sans contredit, la plus intéressante de tout l'ouvrage. L'auteur s'est plu à y développer avec une abondance assez désordonnée, il est vrai, les doctrines du Portique, dont il est avec Cicéron l'historien le plus considérable. On y peut recueillir des détails précieux sur la logique et sur la grammaire, qui toutes deux étaient en grande estime auprès des stoïciens, un exposé de leurs doctrines cosmologiques, suivi d'une longue énumération et d'une analyse minutieuse des biens et des maux de l'âme, selon les disciples de Zénon. Le VIIIe livre, consacré aux pythagoriciens, est un recueil complet de tous les contes qui avaient cours dans le monde sur Pythagore et quelques-uns de ses élèves. On comprend aisément combien les inventions de l'école italique perdent à être ainsi rapprochées de la logique rigoureuse des doctrines stoïciennes. On ne voit aucun ordre dans la distribution du IXe livre. Héraclite y est placé avant Xénophane, ainsi rejeté après tous ses disciples; Diogène d'Apollonie, disciple d'Anaxagore dont la vie est comprise dans le livre II, y est rapproché d'Anaxarque, de Pyrrhon et de Timon, qui tous trois appartiennent à l'école de Socrate. La vie d'Epicure et celle du stoïcien Posidonius remplissent le Xe livre. Diogène combat et repousse les imputations injurieuses auxquelles Epicure a si souvent été exposé, avec une intelligence dont il n'a guère donné d'autre preuve, et qui, par cela même, peut sembler ici suspecte de plagiat.

Tel est, en effet, le défaut capital et caractéristique de Diogène : il manque absolument de cette critique qui fait la gloire de quelques historiens modernes. Ses recherches ne sont que laborieuses. Il ramasse sans choix tous les jugements, toutes les anecdotes qu'il a rencontrées dans ses lectures; de là de singulières disparates et des contradictions impardonnables. Quand il rencontre plusieurs versions sur un même fait, il se contente de les rapporter les unes à la suite des autres, avec une entière indifférence. Les mêmes anecdotes ou les mêmes sentences sont attribuées à différents philosophes. Mais, du moins, avec une bonne foi qui mérite toute notre reconnaissance, il indique les sources où il puise, et cite même souvent les textes originaux. Aussi une analyse, quelque détaillée qu'elle fût, ne saurait donner une idée de ce livre, où se mêlent sans se fondre les opinions les plus diverses et les styles les plus divers; et l'on conçoit la mauvaise humeur de

quelques critiques modernes contre ce mélange de tous les tons et de tous les styles, et surtout contre cette vanité pédantesque du poëte érudit, citant à chaque page ses propres épigrammes. En somme, le livre de Diogène n'est certes pas, comme le prétend Ménage, l'*histoire de l'esprit humain;* mais Scaliger a pu, sans injustice, en louer l'érudition variée, et c'est à bon droit que Montaigne regrette qu'il n'y ait pas eu plusieurs Laërte. En effet, malgré quelques divergences partielles, cet historien s'accorde en général sur la biographie des philosophes, comme sur le détail de leurs doctrines, avec les meilleurs témoignages de l'antiquité classique, par exemple avec ceux de Cicéron et de Plutarque. Son ouvrage, d'ailleurs, n'est-il pas le seul de ce genre qui nous soit parvenu? Aristote, celui des philosophes grecs qui accorde le plus d'attention aux systèmes qui l'avaient précédé, ne touche encore cet examen qu'à l'occasion de ses propres travaux. Les ouvrages d'Hippobate et d'Androcydes, dont la perte est si regrettable, ne comprenaient pas dans son ensemble l'histoire de la philosophie. Diogène fut donc au moins le premier qui forma un recueil de toutes les opinions de l'antiquité sur les philosophes les plus célèbres. Longtemps respecté, à ce titre, par les âges suivants, il servit de modèle à tous les historiens qui lui succédèrent, jusqu'à l'époque où Bayle donna l'éveil à l'esprit de la critique moderne, et provoqua une réforme appliquée depuis par Leibnitz à l'histoire de la philosophie. On pourrait même suivre l'influence de Diogène jusqu'à notre siècle, où, renouvelant l'hypothèse d'un peuple philosophique primitif, Frédéric Schlegel plaçait chez les Hindous la naissance de la philosophie. Il n'est pas jusqu'aux faiblesses de Diogène dont nous n'ayons tiré quelque profit. C'est à sa négligence dans le choix des autorités historiques que nous devons de connaître plusieurs écrivains secondaires, dont les erreurs mêmes ou les mensonges ne sont pas sans intérêt pour l'historien. Près de la moitié des fragments qui nous restent d'Hermippus ne se rencontrent que dans le livre de Diogène. Les passages qu'il a extraits d'Aristoxène ne se trouvent que dans son ouvrage ou dans celui d'Athénée. Combien de fragments de Timon, de Chrysippe, de Dicéarque, de Sotion, de Favorinus ne lui devons-nous pas encore, sans parler des pièces authentiques, telles que le testament d'Aristote et celui d'Epicure, documents si rares aujourd'hui, et que bannissaient trop souvent de l'histoire les sévères convenances du genre historique, comme le comprenait l'antiquité? Sans doute, on peut le dire, Diogène de Laërte ne brille ni par la profondeur ni par l'originalité de son jugement; sans doute, il ne comprend pas toute l'importance de l'histoire de la philosophie. La nécessité de l'ordre dans lequel les systèmes se succèdent, les rapports du développement de la pensée humaine avec celui des doctrines philosophiques, sont des choses qu'il ne soupçonne même pas. Des qualités nécessaires à l'historien il ne retient que les plus modestes : la bonne foi, avec l'étendue et la variété des connaissances. A part des fautes de chronologie, des confusions assez fréquentes entre les noms propres et les titres d'ouvrages distincts, et autres négligences dont il faut bien le rendre responsable, comme compilateur, les autres erreurs répandues dans son livre reviennent de droit aux auteurs qu'il avait consultés, et que nous ne pourrions apprécier ici en détail sans sortir des bornes naturelles de cet article. Regret-

tons seulement que Diogène ne se soit pas plus souvent recommandé d'autorités aussi imposantes que celles d'Aristoxène, placé, pour son érudition et sa fidélité, presqu'à l'égal de son maître Aristote; mais qu'il ait fait de trop fréquents emprunts à des écrivains d'une autorité suspecte, tels que Dicéarque, Hermippus et Timée.

Le texte de Diogène Laërce nous est parvenu mutilé et plein d'altérations. Saumaise, sur la foi d'une table détachée d'un ancien manuscrit, déplore la perte d'un grand nombre de biographies, parmi lesquelles se trouvaient sans doute celles de Cornutus, de Polémon et d'Epictète. Epuré, éclairci depuis l'édition princeps (in-4°, Bâle, 1533), par les soins d'Henri Estienne, de Casaubon, d'Aldobrandini, de Ménage, de Meibom, de Kühn (travaux réunis dans l'édition d'Amsterdam, 2 vol. in-4°, 1692 et 1698), de Rossius, le texte a été publié en dernier lieu par Hübner (4 vol. in-8°, Leipzig, 1828 et 1831). La traduction latine d'Ambroise le Camaldule, corrigée par le bénédictin Brugnolius (Venise, 1457), a été heureusement remplacée par celle de Thom. Aldobrandini (in-f°, Rome, 1594, et Londres, 1663). L'ouvrage a été mis en français par Fougerolles (in-8°, Lyon, 1602); par Gilles Boileau (2 vol. in-12, Paris, 1688); enfin, par un anonyme (3 vol. in-12, Amst., 1758; et 2 vol. in-8°, Paris, 1796). Cette dernière traduction, qu'on attribue à Chauffepié, vient d'être réimprimée avec assez de négligence (in-12, Paris, 1841) pour faire désirer vivement la publication d'un travail plus sérieux, qui nous est promis. E. E.

DIOMÈNE de Smyrne, partisan de la philosophie de Démocrite, à laquelle il avait été initié par Nessus, disciple immédiat du célèbre Abdéritain. Il transmit à son tour la même doctrine à Anaxarque. Celui-ci étant contemporain d'Alexandre le Grand, il faut admettre que Diomène de Smyrne a vécu à peu près dans le même temps, c'est-à-dire dans le IVe siècle avant l'ère chrétienne. X.

DION, surnommé *Chrysostome* ou *Bouche d'or*, naquit vers le milieu du Ier siècle, à Pruse dans la Bithynie, d'une famille considérable. Il cultiva dabord l'art oratoire, tel qu'on le comprenait alors, c'est-à-dire la rhétorique des sophistes; puis, ayant pris goût pour l'étude de la philosophie, il s'attacha à l'école stoïcienne, dont il adopta sans restriction tous les principes. Mais sa manière de vivre et sa conduite extérieure auraient pu le faire passer pour un disciple d'Antisthène. Ainsi, au lieu du manteau des philosophes, il portait habituellement une peau de lion et s'élevait contre la corruption de son temps d'une manière plus propre à irriter les esprits qu'à les ramener au bien. Un de ses amis ayant été enveloppé dans une conspiration contre la vie de Domitien et condamné à mort, Dion craignit pour lui-même et se réfugia dans le pays des Gètes, où il vécut longtemps ignoré, travaillant de ses mains et n'ayant d'autres livres que le *Phédon* et le discours de Démosthène *sur l'Ambassade*. Après la mort de Domitien, il retourna à Rome, où il vécut quelque temps en très-grande faveur auprès de Néron et de Trajan; puis il retourna dans sa patrie, et y mourut dans un âge fort avancé. On a conservé de lui quatre-vingts discours qui ne témoignent pas seulement de sa fécondité et quelquefois de son goût, mais aussi de ses con-

naissances et de son esprit philosophiques. Ils furent publiés pour la première fois à Venise, en 1551, in-8°; puis d'autres éditions en ont paru, à Paris, in-f°, 1604, et à Leipzig, 2 vol. in-8°, 1784. On trouve aussi dans le 2e vol. des *Vies des Orateurs grecs*, par de Bréquigny (2 vol. in-12, Paris, 1742), une Vie de Dion Chrysostome et la traduction de plusieurs de ses discours. X.

DIONYSODORE de Chios, frère d'Euthydème, qui a donné son nom à un dialogue de Platon, où ils sont tous deux mis en scène et représentés comme des sophistes de l'espèce la plus frivole. Tout ce que nous savons, ou plutôt toutes les conjectures qu'on a faites sur Dionysodore s'appliquant aussi à Euthydème, nous renvoyons le lecteur à ce dernier nom. X.

DIOSCORIDE, philosophe sceptique mentionné par Diogène Laërce (liv. IV, c. 115) comme un disciple de Timon. C'est tout ce que nous savons de lui. X.

DISJONCTION (Argument disjonctif), [*disjungere*, disjoindre, séparer]. On appelle disjonction ou proposition disjonctive une proposition dans laquelle on rapporte à un sujet, comme attributs possibles, plusieurs déterminations qui s'excluent réciproquement, ainsi : Les animaux sont ou raisonnables ou privés de raison. Et on appelle *argument disjonctif* celui dont la majeure est une proposition disjonctive, comme : Il est nécessaire que le vice soit puni dans cette vie ou dans une autre; or, il n'est pas toujours puni dans cette vie; donc, il y a nécessairement une autre vie où il sera puni.

Les attributs rapportés au sujet dans la majeure s'excluant réciproquement, il s'ensuit que si, dans la mineure, on affirme du sujet un de ces attributs, les autres doivent en être niés dans la conclusion, et que si la mineure nie tous les attributs sauf un seul, la conclusion doit affirmer celui-ci. En d'autres termes, si la mineure est affirmative, la conclusion est négative, et si la mineure est négative, la conclusion est affirmative; ce qui est particulier à cette sorte d'argument, et tient à la nature de la disjonction. Mais il convient de remarquer que la négation et l'affirmation s'entendent ici des attributs, non de la qualité des propositions.

Ce qu'il faut principalement observer dans l'emploi de cet argument, c'est la parfaite opposition des attributs dans la proposition disjonctive; ce qui n'a lieu rigoureusement que quand cette proposition présente deux attributs contradictoires. Dans les autres cas, il faut donner à la disjonction autant d'attributs qu'il y en a de possibles, avoir soin qu'ils soient bien distincts et qu'ils ne rentrent pas les uns dans les autres, et examiner s'ils ne peuvent pas être attribués tous ou plusieurs en même temps. Ainsi, dans l'exemple si souvent cité : On ne peut gouverner les hommes que par la force ou par la raison ; or, il ne convient pas d'employer la force, qui est un moyen trop peu durable et trop peu digne de l'homme; donc, il faut gouverner par la raison; il pourrait être vrai de dire que, pour gouverner les hommes, il faut unir la force à la raison. Mais, quelque complète que soit l'énumération des attributs qui

s'excluent, comme rien n'indique nécessairement que cette énumération est complète, il en résulte que, dans ce cas, cet argument, n'ayant rien de nécessaire, est plutôt un argument probable qu'un argument démonstratif. Il est d'ailleurs bien rare que l'énumération disjonctive soit complète; on entrevoit quelques attributs, et l'on croit avoir tout examiné. De là vient que « les fausses disjonctions sont, comme le dit Port-Royal (*Logique*, 3e partie, c. 12), une des sources les plus communes des faux raisonnements des hommes. » J. D. J.

DISTINCTION [διαίρεσις]. Ce terme de logique a reçu plusieurs acceptions. Dans l'école on traitait de la distinction *réelle* et de la distinction *de raison*. Par distinction *réelle*, on entendait celle qui se trouve dans les objets mêmes, indépendamment de toute conception de ces objets : par exemple, les étoiles, les hommes, la volonté, le mouvement, etc. On établissait que cette distinction est de trois sortes : *de chose à chose*, comme de Dieu à homme; *de mode à mode*, comme de bleu à blanc, de sentir à vouloir; et *de mode à chose*, comme de corps à mouvement, d'homme à liberté. Par distinction *de raison*, on entendait celle que nous faisons en séparant par un acte de la pensée des choses unies et inséparables dans la réalité, comme quand on ne considère dans un corps que sa longueur, ou sa largeur, ou sa profondeur. On ajoutait que la distinction réelle se fait en niant une chose d'une autre : *Scipion n'est pas Annibal*; et la distinction de raison en considérant une qualité sans l'objet auquel elle est unie, ou sans les autres qualités qui l'accompagnent. Ces deux expressions, empruntées d'Aristote, ne sont plus guère en usage : on dit généralement *abstraction* au lieu de distinction de raison, et souvent *différence* au lieu de distinction réelle (*Voir* les articles ABSTRACTION et DIFFÉRENCE. On peut aussi consulter Bossuet, *Logique*, liv. I, c. 25).

Deux autres sens sont encore donnés à ce terme. Suivant l'un[1], la distinction consiste à séparer un objet de connaissance de tout ce qui n'est pas lui; suivant l'autre, à discerner et à expliquer les divers sens d'un mot confondus dans un argument.

Prise dans le premier de ces deux sens, la distinction fait partie de l'observation, et est le préliminaire obligé et la condition de toute bonne analyse. Nul objet n'existe isolé dans la nature, et de là vient qu'en apercevant un objet, on l'aperçoit nécessairement uni à d'autres objets, et que toutes nos connaissances sont d'abord obscures et confuses. Or, avant de rechercher par l'analyse quels sont les éléments d'un objet, il faut l'avoir séparé des objets avec lesquels il se trouve en rapport, l'avoir exactement réduit à lui-même, afin de ne point lui laisser des éléments étrangers qu'on serait exposé à prendre pour des éléments essentiels, ce qui fausserait l'analyse d'abord, et plus tard la synthèse. Ceci suffit pour faire comprendre combien la distinction est importante, et quels soins on doit mettre à ne point laisser, par une distinction trop superficielle, des accessoires étrangers confondus avec les éléments naturels, comme aussi à ne point rejeter, par une distinction trop sévère, ou plutôt par une exclusion arbitraire, des éléments constitutifs et essentiels. Il faut donc faire cette opération avec précision et exactitude, et ne voir ni plus ni moins que ce qui rentre essentiellement dans la nature de l'objet observé.

Il arrive souvent que, dans un argument, on donne à une expression trop ou trop peu d'extension, ou qu'on réunit sous un seul terme deux idées différentes, soit qu'on les ait confondues à dessein, soit qu'on n'ait pas vu les différences qui les séparent. Pour répondre à un semblable argument, il convient de distinguer ces deux sens et de les définir exactement, et de montrer comment la conclusion, vraie pour un sens, ne l'est plus pour l'autre, ou comment elle est fausse pour les deux sens, et ne paraissait vraie qu'à la faveur de la confusion. Les scolastiques avaient fait le vers suivant, pour rappeler les lois de ce genre de réponse :

Divide, defini, concede, negato, probato.

C'est-à-dire qu'après avoir distingué les deux sens que renferment les prémisses, il faut définir exactement chacun de ces sens, accorder ce qui paraît vrai, nier le rapport qui paraît faux, et prouver enfin ce que l'on oppose soi-même. C'est par la distinction que l'on résout les divers sophismes fondés sur une ambiguïté de mots.

Toutes les fois que l'on fait usage de la distinction, il faut prendre garde de séparer des idées ou des rapports qui sont naturellement inséparables, et de se laisser aller ainsi à des distinctions subtiles et captieuses, ressources ordinaires des gens de mauvaise foi. Toutes les distinctions doivent être prises dans la nature même, et selon le point de vue particulier sous lequel on considère l'objet en question (Aristote, *Topiques*, liv. VIII, c. 7). J. D. J.

DIVISION, partage d'un tout en ce qu'il contient.

Platon cherche dans un de ses dialogues, *le Politique*, ce que c'est que l'homme. Le concevant d'abord comme un être animé, il distingue parmi les êtres animés ceux qui vivent en troupe et ceux qui vivent isolément. Parmi les animaux qui vivent en troupe, ceux qui vivent dans les airs ou dans l'eau et ceux qui vivent sur la terre; et enfin ceux qui ont deux pieds et ceux qui en ont davantage. Il conclut que l'homme est un animal à deux pieds sans plumes.

Si on veut n'envisager ici que la méthode, sans être arrêté par la puérilité du résultat, on reconnaîtra que le procédé suivi par Platon consiste à séparer les éléments d'une totalité, à marquer les termes particuliers compris sous un terme commun, et, pour tout dire, à développer l'extension d'une idée. Cette opération logique, qui ne diffère de l'analyse que par quelques nuances, a reçu le nom de *division*. Socrate et Platon la regardaient comme une des parties essentielles de la méthode, et Aristote, qui y attache moins d'importance, en reconnaît cependant les avantages et en a tracé les règles. Elle est, sans contredit, très-familière à l'esprit, et elle exerce une influence notable sur le jeu de ses facultés. C'est à elle que nous devons d'éclaircir nos idées, de les exposer avec ordre et de pouvoir les retenir. On retient mal et on oublie vite ce qu'on ne sait que confusément.

Il peut arriver que l'objet à diviser soit une simple juxtaposition de parties réellement distinctes, comme les quartiers d'une ville et les appartements d'une maison : le partage de l'idée totale prend alors le nom de *partition*; dans les autres cas, il retient généralement celui de *division*.

La division proprement dite présente elle-même plusieurs variétés. On peut, 1° diviser le genre en ses espèces : toute substance est corps ou esprit; tout animal est vertébré ou invertébré; 2° diviser le genre par ses différences : toute proposition est vraie ou fausse; toute ligne est droite ou courbe; tout nombre est pair ou impair; 3° diviser un sujet d'après les accidents opposés qu'il peut offrir : tout corps est en repos ou en mouvement; tout astre est lumineux par lui-même ou par réflexion; 4° enfin diviser un accident d'après les sujets où il peut se trouver; les plaisirs se partagent en plaisirs des sens, de l'esprit et du cœur. Ces distinctions, qui occupaient beaucoup de place dans les anciennes logiques, ont aujourd'hui perdu de leur importance. Il est bon de remarquer cependant que la division du genre et des espèces se confond avec la classification si capitale en toute espèce de science.

La première condition d'une bonne division, c'est d'embrasser toutes les parties du sujet, d'être complète : « Il n'y a presque rien, dit la *Logique de Port-Royal*, qui fasse faire tant de faux raisonnements, que le défaut d'attention à cette règle; et ce qui trompe, c'est qu'il y a souvent des termes qui paraissent tellement opposés, qu'ils semblent ne point souffrir de milieu, qui ne laissent pas d'en avoir. Ainsi entre ignorant et savant il y a une certaine médiocrité qui tire un homme du rang des ignorants, et qui ne le met pas encore au rang des savants; entre vicieux et vertueux, il y a aussi un certain état dont on peut dire ce que Tacite dit de Galba : *Magis extra vitia quam cum virtutibus....;* entre sain et malade, il y a l'état d'un homme indisposé ou convalescent; entre le jour et la nuit, il y a le crépuscule; entre les vices opposés, il y a le milieu de la vertu, comme la piété entre l'impiété et la superstition; et quelquefois ce milieu est double comme entre l'avarice et la prodigalité; il y a la libéralité et une épargne louable; entre la timidité qui craint tout et la témérité qui ne craint rien, il y a la générosité qui ne s'étonne point des périls, et une précaution raisonnable qui fait abandonner ceux auxquels il n'est pas à propos de s'exposer. »

Mais s'il est indispensable de séparer tout ce qui diffère, il l'est aussi de ne point isoler des termes qui rentrent les uns dans les autres. Tout philosophe, par exemple, a le droit et le devoir de séparer, en psychologie, les sentiments, les pensées et les actions, qui constituent trois ordres de phénomènes à part; mais on ne pourrait sans erreur ranger dans une quatrième catégorie les faits de mémoire, qui sont une espèce de pensées. Je dirai avec raison que toute opinion est vraie ou fausse; mais je n'ajouterai pas, ou probable, car ce dernier caractère peut aussi bien appartenir à la vérité qu'à l'erreur. En un mot, il ne suffit pas que la division soit complète, il faut encore qu'elle soit distincte, tranchée ou opposée; expressions synonymes.

En troisième lieu, elle doit être immédiate, c'est-à-dire porter d'abord sur les parties principales, suivant une loi de l'esprit humain, qui, dans l'analyse, s'attache premièrement aux objets saillants, et n'arrive que peu à peu au détail. La fidélité à cette condition est l'unique moyen de saisir les rapports vrais des choses, et de ne pas supposer entre elles des différences fictives; autrement on est bien près d'imiter un géographe à qui il prendrait fantaisie de partager les Européens en

autant de groupes qu'il y a de villes en Europe, sans tenir compte de la division supérieure des royaumes.

Une dernière règle qui n'a pas toujours été suivie, et qui cependant n'a pas moins d'importance que les précédentes, c'est que les divisions doivent être resserrées dans de justes bornes. Pour peu qu'on les pousse trop loin, comme les scolastiques en avaient la funeste habitude, elles fatiguent l'intelligence, et l'accablent au lieu de la soulager. On a obscurci l'objet dans l'espérance de l'éclaircir, et il finit par échapper au regard et se perdre dans une poussière confuse. *Simile confuso est quidquid in pulverem sectum est*, a dit Sénèque.

Considérée dans les ouvrages de l'esprit, la division pourrait donner lieu à beaucoup d'autres remarques; mais nous n'avons à l'envisager ici que sous le point de vue philosophique.

Consulter : Aristote, *Analyt. Post.*, lib. II, c. 13. — *Logique de Port-Royal*, liv. II. C. J.

DIVINITÉ. *Voyez* Dieu.

DOCÉTISME. *Voyez* Gnosticisme.

DODWELL (Henri), né à Dublin en 1641, professeur d'histoire à l'Université d'Oxford, de 1688 à 1691, et mort à Shottesbrooke, en 1711, s'est principalement rendu célèbre par ses écrits théologiques et ses savants travaux sur plusieurs points d'archéologie et de philologie; mais il appartient aussi, quoique d'une manière indirecte, à l'histoire de la philosophie, par la discussion qu'il souleva entre Collins et Clarke sur l'immortalité de l'âme et sa nature immatérielle. Déjà, en 1672, dans une lettre qu'il publia sur la manière d'étudier la théologie, il avait soutenu que l'âme est naturellement sujette à la mort, mais qu'elle devient immortelle par un esprit d'immortalité que Dieu y ajoute en ceux qui vivent dans son alliance. Ce paradoxe, soit qu'il n'eût pas été compris, soit qu'il ne fût pas à sa place, étant longtemps resté inaperçu, Dodwell entreprit de le développer, d'abord dans un écrit sur le mariage, publié en 1704, et deux ans plus tard, dans un discours sous forme de lettre (*Epistolary discourse*) dont il nous suffira de traduire le titre, d'une longueur peu ordinaire, pour en faire connaître l'esprit et le contenu : *Discours épistolaire, où l'on prouve par les Ecritures et les premiers Pères que l'âme est un principe naturellement mortel, mais que la volonté de Dieu, afin de le punir ou de le récompenser, a rendu actuellement immortel en vertu de son union avec l'esprit divin communiqué dans le baptême, et où l'on fait voir que, depuis les apôtres, personne, à l'exception des évêques, n'a le pouvoir de donner le divin esprit immortalisant*, in-8°, Londres, 1706. Une telle proposition dut soulever contre Dodwell un grand nombre d'adversaires, tant parmi les théologiens que parmi les philosophes. C'est ce qui arriva. Samuel Clarke, encore jeune alors, mais déjà en possession d'un nom très-respecté, fut un des premiers qui entrèrent en lice. Il publia pendant la même année, une lettre où il réfute, avec beaucoup d'érudition et de logique, tous les arguments employés dans le *Discours épistolaire* (*A letter to M. Dodwell, etc.*, in-8°, Londres, 1706). Cette lettre en provoqua une autre

dans un sens contraire de la part de Collins (*A letter to the learned M. H. Dodwell, containing some remarks on a pretended demonstration of the immateriality, etc.*, in-8°, Londres, 1707). Dès lors la discussion cessa d'être théologique, pour rentrer entièrement dans le domaine de la philosophie. Dodwell en disparut, laissant en présence l'un de l'autre son adversaire et son défenseur.

Dodwell s'est acquis des titres plus réels à notre reconnaissance, en publiant quelques dissertations sur divers points très-obscurs de l'histoire de la philosophie : *Appendice concernant l'histoire phénicienne de Sanchoniathon*, en anglais, in-8°, Londres, 1791; — *Apologie des œuvres philosophiques de Cicéron*, servant de préface à la traduction anglaise du *de Finibus*, publiée par Parker, in-8°, ib., 1702; — *Exercitationes duæ : prima de ætate Phalaridis; secunda de ætate Pythagoræ philosophi*, in-8°, ib., 1699-1704; — *De Dicæarcho ejusque fragmentis*, dans le Recueil des anciens géographes (*Geographiæ veteris scriptores*), publié par Hudson, 4 vol. in-8°, ib., 1698-1712.

DOGMATISME. Avant toute discussion sur la nature des choses que nous désirons connaître, il y a la question de savoir si la connaissance elle-même et, par conséquent, si la science est possible, si l'esprit de l'homme peut atteindre à la vérité. Cette question est résolue de trois manières : les uns veulent que la vérité se dérobe éternellement à nos recherches, qu'il n'y ait pour nous aucun moyen de la discerner de l'erreur, et que nous soyons condamnés à un doute universel et irrémédiable. Ce sentiment a reçu le nom de *scepticisme*. Les autres pensent que la vérité n'est pas refusée à l'homme, qu'il lui est donné, au contraire, de la puiser à sa source la plus élevée et la plus pure; mais à la condition qu'il renonce à lui-même et à l'usage de sa raison, naturellement trompeuse; qu'il s'abandonne à une certaine inspiration ou intuition supérieure à la raison; qu'il se laisse entraîner et absorber par ce mouvement intérieur, au point de perdre le sentiment de son existence et de s'anéantir en Dieu. Cette opinion, qui suppose la précédente et s'appuie en partie sur elle, a été appelée le *mysticisme*. D'autres, enfin, sont pleins de confiance dans nos facultés intellectuelles, et croient qu'elles nous découvrent la vérité quand nous savons nous en servir, c'est-à-dire quand nous les soumettons à certaines règles d'ordre, de méthode, de circonspection, qui résultent de leur nature même. Cette foi dans la raison humaine pour toutes les choses dont la raison, dont les facultés humaines, en général, nous suggèrent l'idée, voilà ce qui constitue le *dogmatisme*. Pascal a très-bien caractérisé les partisans du dogmatisme, qu'il appelle les *dogmatistes*, et ceux du scepticisme, également connus sous le nom de pyrrhoniens, quand il dit que les uns ont voulu ravir à l'homme toute connaissance de la vérité, et que les autres tâchent de la lui assurer. C'est d'après cela qu'il met chacun dans la nécessité de choisir entre les uns et les autres. « Il faut que chacun prenne parti et se range nécessairement ou au dogmatisme ou au pyrrhonisme : car qui penserait demeurer neutre serait pyrrhonien par excellence; cette neutralité est l'essence du pyrrhonisme : qui n'est pas contre eux est évidemment pour eux. » Cependant, comme il ne choisit pas lui-même et qu'il déclare les deux opinions également

inadmissibles, comme il nous montre le pyrrhonisme confondu par la nature, et le dogmatisme par la raison, que serait-il s'il n'y avait pas encore une troisième solution différente des deux autres? Le mysticisme, en effet, se distingue à la fois du scepticisme et du dogmatisme, quoiqu'il tienne de tous deux : ainsi que le premier, il rejette le témoignage de la raison humaine, considérant la vie et la science comme un amas de vains songes; il admet avec le second la certitude et l'existence de la vérité pour l'homme, mais il la cherche par une autre voie.

De ces trois manières de concevoir la nature humaine par rapport à la connaissance et à la vérité, le dogmatisme seul est fondé; il est le fond même de la pensée humaine et précède la réflexion; il naît en quelque sorte avec nous, se mêle à tous les actes de notre vie, et résiste à tous les sophismes inventés pour le détruire. Ici encore le nom de Pascal, qui a quelque autorité dans cette matière, vient se présenter à notre esprit. « Je mets en fait, disait-il, qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif et réel. » Le dogmatisme, en outre, sans rien sacrifier des droits de la raison et de la liberté humaine, admet dans son sein tout ce qu'il y a de noble et de vrai dans le mysticisme; sans souffrir aucune atteinte au principe de la certitude, il tient compte des contradictions apparentes sur lesquelles s'appuie l'opinion pyrrhonienne; il fait mieux encore, il les applique comme la condition même sous laquelle l'esprit humain, en général, arrive, à travers les siècles, par une suite non interrompue de progrès et de luttes, à une vue de plus en plus claire de la vérité.

Le dogmatisme ne saurait être l'objet d'une démonstration à part; il est tout démontré lorsqu'on a établi le fait de la certitude, quand on a expliqué la nature de chacune de nos facultés, quand on a mis en évidence l'impossibilité du scepticisme et les prétentions insoutenables ou extravagantes de l'école mystique. Nous dirons seulement qu'il se montre plus ou moins fidèle à son propre principe, qu'il sacrifie plus ou moins au scepticisme, et que ce sacrifice a lieu aux dépens tantôt d'une faculté, tantôt d'une autre. De là les différents systèmes entre lesquels se partage la philosophie : les uns ne veulent reconnaître que le témoignage de leurs sens et se défient de la raison et du raisonnement : ce sont les philosophes empiriques ou sensualistes; les autres, au contraire, traitant d'illusion tout ce que nous savons, non-seulement par les sens, mais par l'expérience en général, n'admettent que des connaissances ou des idées *à priori* : on leur a donné le nom d'idéalistes; d'autres encore, admettant à la fois la raison et l'expérience, ne comptent pour rien les leçons de l'histoire et les enseignements ou l'expérience de nos semblables : c'est le défaut dans lequel est tombée l'école cartésienne; enfin une secte nouvelle, aujourd'hui déjà tombée dans l'oubli, s'était formée il y a quelque temps, qui, donnant au scepticisme gain de cause contre toutes nos facultés, ne laissait subsister d'autre moyen de connaissance ni d'autre criterium de la vérité, que le témoignage de la majorité des hommes. La logique ne permet pas qu'on divise ainsi notre intelligence, qui, de sa nature, est indivisible. Les principes, les idées de la raison interviennent nécessairement dans l'expérience et même dans la perception des sens; car si, dans ce dernier phénomène, il n'entrait que des sensations, comment pourrait-il nous

donner connaissance, fugitif et personnel comme il serait alors, d'un monde durable, infini, dont nous subissons les lois, et dans lequel nous ne sommes qu'un point imperceptible? Il n'est pas moins évident que l'expérience est nécessaire pour constater la présence et le caractère, par conséquent les droits de la raison; il faut que la raison descende en nous, qu'elle se mêle aux phénomènes de notre existence contingente, pour que nous puissions en parler et nous conduire à sa lumière. Enfin la raison, quoique la même pour tous, n'arrive pas chez un seul à son complet développement; car, dans notre faible nature, rien ne se développe qu'à la condition du travail et du temps. Nous sommes donc obligés de tenir compte de tous les efforts, c'est-à-dire de tous les systèmes qui nous ont précédés. Ainsi il n'y a pas de milieu : ou le scepticisme, ou un dogmatisme conséquent avec lui-même, qui s'appuie à la fois sur la raison, sur l'expérience et sur l'histoire.

Toutefois nous établirons une distinction entre le dogmatisme dans la science, dans les résultats obtenus à la suite des recherches de l'esprit, et le dogmatisme dans la méthode. La méthode dogmatique est celle qui commence par l'affirmation, au lieu de commencer par l'observation et par le doute. Elle *pose* (c'est le mot qu'elle affectionne) certains principes dont elle se croit dispensée de rendre compte, et se borne à en développer les conséquences sans aucun égard pour l'expérience ni pour les faits. Cette méthode, à peu d'exceptions près, a été celle des philosophes scolastiques; mais elle a reparu récemment, s'appuyant sur des prétentions inconnues au moyen âge et remplaçant l'autorité par l'arbitraire. C'est en vain qu'on lui a donné le nom de méthode synthétique; il n'y a pas de synthèse sans l'observation ou l'analyse, mais de simples hypothèses, ou quelque chose de pis encore, des abstractions vides de sens. Autant le dogmatisme est désirable dans les résultats de la science, autant il doit être proscrit de la méthode; car ce n'est qu'en commençant par le doute, et en allant avec précaution des faits aux principes et aux raisonnements, que l'on peut finir par la certitude (*Voyez* MÉTHODE).

DOMINIQUE DE FLANDRE, de l'ordre des Dominicains, florissait vers l'an 1500 à Bologne, où il enseignait la philosophie et la théologie. Il se montra très-zélé thomiste, et défendit avec non moins de succès que d'ardeur les doctrines du maître contre les attaques de l'école rivale, c'est-à-dire contre l'ordre des Franciscains, attaché comme on sait aux idées de Duns-Scot. Il a écrit, selon la méthode de son temps, une sorte de commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote, qui a pour titre *Quæstiones supra* XII *libros Metaphysices Aristotelis*, in-f°, Venise, 1490; Cologne, 1621. Ce livre, comme il faut s'y attendre, ne brille point par l'originalité; cependant, sous ces distinctions et ces définitions sans nombre dont il nous offre l'assemblage, on trouve de la justesse et même une certaine profondeur. Nous nous contenterons d'en citer les propositions suivantes :

La métaphysique a pour objet de rechercher le principe de toutes choses : ce principe, c'est l'absolu, ou l'absolument réel, ce qui est en soi, réellement et sans condition.

Ce réel absolu ou inconditionnel ne peut pas être défini par les moyens

ordinaires, c'est-à-dire par le genre et par l'espèce; on ne peut le faire connaître que par certaines qualités essentielles, qui à leur tour sont indéfinissables, par exemple comme cause efficiente ou comme cause finale.

L'être absolu ou inconditionnel est absolument *un*, car il est la pure réalité sans négation. Or, c'est la négation seule qui est la raison de la différence des choses : un être particulier, ou un individu, ne diffère d'un autre individu que par certains caractères qui lui appartiennent exclusivement.

La différence qui sert de base à la distinction des choses est *essentielle*, ou *réelle*, ou *formelle*, ou *logique*. La première est celle qui existe entre l'être et le non-être, entre le fini et l'infini; la seconde est celle qui sépare deux êtres compris dans le même genre, mais distingués l'un de l'autre par des propriétés fondamentales : tels sont, par exemple, l'homme et l'animal. La différence formelle est celle qui résulte, non pas de certaines propriétés ou de certains attributs, mais du degré de ces attributs, qui existent chez l'un sous une forme finie, et infiniment chez l'autre : c'est une différence de ce genre qui existe entre l'humanité et la divinité. Enfin la différence logique n'est fondée que sur une comparaison entre deux objets de la même nature, mais dont l'un nous paraît plus grand ou plus petit que l'autre.

Ces quatre différences principales sont divisées à leur tour en une multitude de différences secondaires, véritables arguties d'école, devant lesquelles nous sommes forcés de nous arrêter. J. T.

DOUTE. On appelle ainsi l'état dans lequel notre esprit se trouve quand il demeure en suspens entre deux jugements contradictoires, sans avoir aucun motif qui lui fasse adopter l'un plutôt que l'autre. L'homme, en même temps qu'il est doué de raison, étant un être faible et borné, il y a nécessairement des choses qu'il ignore, d'autres qu'il connaît avec une entière certitude, et d'autres dont il est forcé de douter. Le doute est donc un état très-ordinaire, nous dirons volontiers très-naturel, de l'esprit. Mais il n'intéresse la philosophie que lorsqu'il porte sur les principes mêmes de la connaissance humaine. Le doute des philosophes est tantôt provisoire et tantôt définitif. Le doute provisoire, qui porte aussi le nom de doute méthodique, est une suspension volontaire et momentanée de notre jugement, pour donner le temps à l'esprit de se rendre compte de tout ce qu'il sait, de coordonner toutes ses idées et toutes ses connaissances, et de les ériger enfin en système. Le doute ainsi compris est la condition même de la certitude et de la science, en même temps qu'il est le signal et le premier acte de notre affranchissement intellectuel. Descartes est le premier qui en ait fait une règle de la méthode, et cette règle, malgré les objections qu'elle a soulevées autrefois et les déclamations dont elle est encore aujourd'hui le prétexte, a son fondement inébranlable dans la nature humaine. Il est absolument impossible d'arriver par un autre chemin de l'état de confusion et de spontanéité obscure où se trouvent d'abord nos idées, à l'état de réflexion et de libre examen sans lequel il n'y a pas de vraie certitude ni de science. Qui n'a jamais douté, n'a jamais pénétré le fond de rien, n'a jamais pensé. Oui, il faut avoir essayé de douter de tout,

même de la raison, si l'on veut savoir combien son autorité est invincible, et quelle est l'élévation et la fécondité de ses principes (*Voyez* **Méthode**). Nous ne parlerons pas dans les mêmes termes du doute définitif, considéré comme le dernier mot de la raison sur elle-même, c'est-à-dire du scepticisme. Le scepticisme est, sous quelque point de vue qu'on le considère, et malgré l'impulsion salutaire qu'il a souvent imprimée aux esprits, un des faits les plus malheureux de la philosophie. Mais ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter plus longtemps; nous en avons fait le sujet d'un article séparé.

DROIT [littéralement traduit du latin *rectum* et du grec ὀρθὸν, ce qui est en ligne droite, ce qui doit servir de règle ou de mesure; en allemand le mot *recht* nous offre exactement le même sens]. L'idée du droit, à la considérer en elle-même, indépendamment des applications dont elle est susceptible et des lois plus ou moins justes qui ont été faites en son nom, est une idée de la raison absolument simple et qui échappe par là même à toute définition logique; mais on peut la faire comprendre par l'idée du devoir, dont elle est inséparable et avec laquelle elle forme dans notre esprit une corrélation nécessaire. Nous voulons dire qu'il n'y a pas de devoirs sans droits, ni de droits sans devoirs, et qu'il est impossible de concevoir l'une sans l'autre ces deux notions, renfermées toutes deux dans l'idée supérieure de la loi morale : c'est cette loi elle-même, essentiellement une et immuable de sa nature, que nous appelons tantôt du nom de droit et tantôt du nom de devoir, selon le point de vue sous lequel on l'envisage; selon que le sujet auquel elle s'adresse, c'est-à-dire l'homme, est considéré comme passif ou comme actif par rapport à ses semblables. En effet, ce que la loi morale m'ordonne de faire, ce qu'elle me prescrit comme un devoir, elle défend aux autres de l'empêcher, d'y mettre obstacle par quelque moyen que ce soit; elle me déclare inviolable, par conséquent, dans l'usage que je fais de mes facultés pour lui obéir; et cette inviolabilité dont je suis revêtu, ou cette défense adressée à mes semblables, voilà précisément ce qui constitue mon *droit*. Ce principe n'a pas besoin de démonstration; il brille de sa propre évidence comme un axiome de géométrie; c'est un axiome de morale, qu'on ne saurait nier sans nier en même temps toute idée de justice et d'obligation réciproque.

La conséquence qui en découle immédiatement, c'est que le caractère moral de l'homme, les devoirs qu'il a à remplir, le caractère universel et absolu de ces devoirs, où l'intérêt ni l'expérience ne doivent avoir aucune part, sont le fondement unique de tous ses droits. En effet, un droit, c'est plus qu'un pouvoir, autrement tout pouvoir serait légitime et toute action serait juste; c'est plus qu'une faculté et la liberté matérielle d'en faire usage : c'est la consécration de cette liberté pour tous ceux qui pourraient y porter atteinte; consécration qui emporte avec elle, dans les limites où elle existe, l'inviolabilité de ma personne. Or, d'où me pourrait venir un tel caractère, sinon d'une loi absolument obligatoire et, par conséquent, universelle, à l'accomplissement de laquelle je dois employer toutes mes facultés et toute mon existence? Comment mes facultés, comment ma vie et ma personne même seraient-elles pour les autres un objet de respect, si elles n'avaient pas

une destination marquée d'avance par cette loi supérieure qui commande à tous les intérêts, à toutes les passions, à tous les besoins du moment, et qui oblige indistinctement tous les hommes? C'est en vain que l'on chercherait à faire dériver nos droits d'un autre principe; il y a même une véritable contradiction à prononcer ce mot, lorsqu'on méconnaît le but moral de la vie et qu'on repousse comme une chimère la règle absolue du devoir, telle que nous la donne une connaissance immédiate de la raison. Dira-t-on que nos droits sont dans nos besoins? Mais si mes besoins, exaltés par la passion, sont précisément de telle nature que je ne puisse les satisfaire qu'en faisant violence à mes semblables, et si, de plus, j'ai la certitude d'être le plus fort dans ce conflit, quelle raison aurais-je de m'abstenir? La confusion de nos droits avec nos besoins n'est donc pas autre chose que la suppression même de la notion de droit. Aussi la proposition de Hobbes, que l'homme, dans l'état de nature, a droit à toutes choses, est-elle absolument dépourvue de sens. Dans l'état de nature, tel que le comprend le philosophe anglais, c'est-à-dire en l'absence de toute loi et de toute obligation, aucun droit ne peut être admis, il n'y a de place que pour la force; les hommes eux-mêmes sont des forces inégales qui se combattent sans relâche, et au sein de ce désordre général le vainqueur a toujours raison. Dira-t-on que nos droits sont simplement les conditions de la société et n'ont pas d'autre fondement que l'intérêt général? Par exemple, la vie et la liberté d'un homme, la propriété qui représente ses labeurs, n'ont-elles par elles-mêmes rien de sacré, aucun titre qui les protége contre les entreprises de la violence, et ne doivent-elles être respectées que pour des motifs tirés de la sécurité publique? Sans doute, chacun prend sa part de ce bien, le premier de tous; sans doute, l'intérêt général doit naturellement comprendre les intérêts particuliers; mais lorsque, par suite de notre ignorance, ces deux sortes d'intérêts ne s'accordent pas, et que nous sommes assez forts ou assez téméraires pour braver les vengeances de la société, qu'est-ce qui nous ordonne de sacrifier ceux-ci à celui-là? D'ailleurs la société elle-même, la société tout entière ne peut-elle donc jamais devenir injuste? l'intérêt général, qu'on voudrait nous donner comme la règle suprême de toute justice, n'est-ce pas quelquefois ce qui flatte les passions du grand nombre? et parce que le grand nombre est le plus fort, tout lui est-il permis envers les faibles? On ne saurait admettre davantage que nos droits soient le résultat d'une convention ou d'un engagement réciproque de tous envers chacun et de chacun envers tous. En fait, cette convention n'existe pas, les sociétés humaines ont commencé tout autrement et se dissoudraient à l'instant même si elles devaient être fondées sur l'accord unanime des individus. Mais, en supposant même qu'un tel engagement fût possible, il n'obligerait que ceux qui l'ont positivement et sciemment accepté, il ne pourrait pas s'étendre au delà d'une génération, par conséquent les droits qui devraient en résulter seraient à chaque instant suspendus, ou, ce qui revient au même, n'existeraient pas. Il y a plus encore : cette idée de droit ou d'obligation réciproque qu'on veut faire dériver d'un contrat, est la base même et la condition absolue de tout contrat; car évidemment un contrat suppose la liberté des contractants, ce droit fondamental, dont on peut sans peine faire sortir tous les

autres; il suppose l'obligation de respecter ses engagements, et cette obligation à son tour suppose les droits de ceux envers qui l'on s'engage et qui observent les clauses arrêtées en commun. Enfin si l'on prétend que tout droit prend sa source dans les lois positives émanées de la volonté des législateurs, sans reconnaître au-dessus de ces lois une règle, un principe rationnel qui les justifie; alors le droit, sans unité et sans durée, capricieux comme la fortune qui élève et qui détruit les pouvoirs politiques, n'est plus autre chose que la volonté du plus fort, c'est-à-dire qu'il n'existe pas.

Ainsi il n'y a pas de milieu : ou il faut renoncer à toute espèce de droit, et dire que l'homme, malgré les facultés admirables dont la nature l'a doué, n'est qu'une chose livrée à la merci de quiconque voudra et pourra se l'approprier; ou il faut admettre que nos droits sont fondés sur des devoirs et n'existent que dans la limite de ces devoirs. Il n'y a pas de droits en faveur des animaux, non parce que les animaux sont plus faibles que nous; mais parce que, privés de raison et de liberté, ils ne sont capables d'aucun devoir et se trouvent véritablement *hors la loi :* nous voulons parler de la loi morale. L'homme lui-même peut se placer, par le crime, dans une situation pareille; car, logiquement, il n'y a pas plus de droits pour l'homme déchu qui s'est mis en guerre ouverte avec l'ordre moral, que pour la brute incapable de le comprendre. C'est sur ce principe, aussi bien que sur la nécessité de veiller à sa propre défense, que repose le droit de la société d'infliger à certains coupables des peines corporelles, ou, comme s'exprime notre code, des peines *afflictives,* parmi lesquelles il faut comprendre la peine de mort. Mais, dans sa sévérité, la société est toujours tenue de se respecter elle-même, et, dans l'usage qu'il fait des animaux, l'homme ne doit jamais céder à des passions qui l'endurcissent ou le dégradent.

Un droit ne suppose pas seulement un devoir, il suppose aussi un rapport, soit effectif, soit possible, entre l'homme et ses semblables. Même le pouvoir naturel que nous exerçons sur les animaux et sur les choses, nous ne l'appelons un droit, et il ne mérite véritablement ce nom, à titre de propriété, que lorsque nous sommes placés à l'égard de nos semblables dans certaines conditions déterminées, dont nous aurons ailleurs l'occasion de parler plus longuement. Il résulte de là qu'il faut distinguer plusieurs sortes de droits, selon les rapports qui peuvent se former dans l'espèce humaine. On a désigné sous le nom de droits *naturels* ceux qui sont nés en quelque sorte avec nous et qui existent d'homme à homme, indépendamment de toute organisation sociale. On a appelé droits *civils* ceux qui existent ou qui doivent exister, dans une société organisée, de citoyen à citoyen, ceux que l'on conçoit entre les membres de l'Etat considérés isolément. Au contraire, les droits qu'un citoyen peut exercer sur tous les autres, c'est-à-dire sur l'Etat tout entier; ceux d'un membre de la société sur la société elle-même, ont reçu le nom de droits *politiques :* ainsi, le droit d'acquérir, celui de tester, de contracter mariage, etc., sont des droits civils; le droit de participer dans une mesure quelconque au gouvernement et à la nomination du pouvoir soit exécutif, soit législatif, est un droit politique. Enfin il y a aussi des droits *internationaux,* que les peuples et les nations doivent prendre pour règles dans tous les rapports, même

dans les conflits qui peuvent s'établir entre eux ; car les lois éternelles de la bonne foi et de la justice et, autant que cela est possible, de l'humanité, doivent conserver leur empire jusqu'au sein de la guerre. Nous allons maintenant indiquer en quelques mots les principes particuliers sur lesquels reposent ces diverses espèces de droits, en nous arrêtant un peu plus longtemps sur les droits naturels, qui sont la source et le fondement de tous les autres.

L'homme considéré en lui-même, dans ses facultés et dans les éléments constitutifs de sa nature, sans aucun égard pour les circonstances dans lesquelles il peut se trouver par rapport à ses semblables, est soumis à certains devoirs généraux, sur lesquels repose le système entier de la morale : 1° aucun usage arbitraire de la vie ne pouvant être admis sous l'empire de la loi morale, la vie lui a été donnée pour une fin déterminée; il doit donc la conserver pour cette fin, c'est-à-dire pour obéir à l'ensemble de ses devoirs ; 2° l'homme n'étant un être moral et ne pouvant, par conséquent, atteindre le but de son existence, qu'à la condition d'agir, de vivre par lui-même, d'être l'auteur véritable de ses actes, il est de son devoir de défendre sa liberté comme sa vie et plus que sa vie, de résister à toute contrainte et à toute séduction extérieure, pour n'obéir qu'à la voix de sa conscience; 3° la liberté, à son tour, ne pouvant pas se concevoir sans la raison; la conscience, quand elle n'est pas réfléchie, pouvant autoriser les plus funestes égarements, il nous est également ordonné de nous rendre compte des principes qui dirigent notre conduite et, par conséquent, de développer, autant qu'il nous est possible, toutes les facultés réunies de notre intelligence. D'ailleurs, on peut dire de cette faculté ce que nous avons dit de la vie elle-même : elle ne nous a pas été donnée en vain; nous en devons compte à celui qui l'a placée en nous et qui n'a rien fait sans raison, puisqu'il est la raison même. De ces devoirs primitifs et absolument obligatoires résultent pour nous des droits primitifs communs à tous les hommes, et qui n'ont pas d'autres limites que les devoirs mêmes sur lesquels ils reposent.

Le devoir de notre conservation, l'usage général que nous devons faire de notre existence et de nos forces, a pour conséquence nécessaire l'inviolabilité de la vie humaine et, par suite, la liberté d'y pourvoir comme il nous plaît, sous les conditions générales de l'ordre, c'est-à-dire la liberté individuelle, le *habeas corpus*, comme dit la loi anglaise. La liberté individuelle comprend à son tour le droit de disposer à notre gré des choses que nous nous sommes assimilées par le travail, qui sont l'œuvre de nos mains ou la création de notre génie, et forment comme une extension de notre personne : car qu'est-ce que l'esclavage, c'est-à-dire la plus entière privation de la liberté individuelle, sinon cet état de violence où tous les effets de notre activité et tous les fruits de nos labeurs passent aux mains d'un autre? L'esclave peut bien obtenir des garanties pour sa vie; mais il ne possède jamais rien que sous le bon plaisir de son maître. Par conséquent, le droit de propriété est consacré en même temps et par le même principe que la liberté individuelle et l'inviolabilité de la vie.

Le devoir qui nous commande de conserver toujours notre libre arbitre, d'être avant tout une personne morale ou de n'agir que suivant

nos convictions et notre foi, nous investit de ce droit si longtemps méconnu, si obstinément contesté encore aujourd'hui, qui a pour nom la liberté de conscience. Malgré le temps et les efforts qu'il a fallu pour la faire entrer d'abord dans nos lois et ensuite dans nos mœurs; malgré les larmes et le sang qu'elle a coûtés depuis que l'humanité la réclame, la liberté de conscience n'est pas un droit moins évident ni moins sacré que la liberté individuelle et même la vie; car sans elle notre existence morale est détruite, elle est la condition commune de tous nos droits et de tous nos devoirs. Or, ce n'est pas seulement par la violence et par la contrainte extérieure, qu'on peut étouffer la voix de la conscience; on arrive au même résultat, et d'une manière bien plus sûre, ou par la corruption, ou par la ruse, ou par l'avilissement. De ces deux sortes de moyens, les premiers n'atteignent que le corps, laissant à l'âme toute son énergie et la faculté de la résistance; les autres font violence à l'âme elle-même, et ne tendent à rien moins qu'à la supprimer. La liberté de conscience emporte donc avec elle le respect de la dignité de nos semblables, le respect de leur bonne foi et de leur honneur, quand ils ne l'ont pas perdu volontairement par leurs actes. La liberté, la personne morale tout entière, disparaît sous le sceau de l'infamie.

Enfin du devoir qui nous commande de chercher la vérité de toutes les forces de notre intelligence, résulte pour nous le droit d'user de ces forces dans l'étendue et de la manière que nous jugeons convenables, et ce droit est celui qu'on appelle la liberté de penser. A proprement parler, la pensée est naturellement et nécessairement libre. Il n'existe point de moyens matériels ni de mesures coërcitives pour empêcher un homme de diriger comme il lui plaît le cours de ses idées, et d'adopter les opinions qui lui paraissent les plus dignes de son choix. Mais on peut arrêter l'expression ou la communication de la pensée, et c'est précisément cet acte extérieur que nous considérons comme un droit inaliénable de la nature humaine. En effet, c'est une des lois de notre intelligence de ne pas pouvoir se développer sans entrer en rapport avec l'intelligence de nos semblables au moyen de la parole et de la discussion : par conséquent, mettre des entraves à la liberté de la parole et de la discussion, dans les limites où elle n'est pas contraire aux droits légitimes de l'individu et à la sûreté publique, c'est faire violence à la pensée, c'est porter atteinte au principe même de la société; car la société consiste bien plus dans le commerce des esprits et dans le libre échange des idées, que dans l'accord des intérêts ou dans l'ordre purement matériel. Au reste, la communication de la pensée est aussi un acte de la liberté individuelle, dont nous avons établi plus haut le caractère inviolable.

Tous les droits que nous venons d'énumérer sont universels comme les devoirs dont ils découlent; ce qui revient à dire que tous les hommes sont égaux devant la loi morale, malgré l'inégalité naturelle de leurs facultés et de leurs forces. En effet, l'inégalité n'exclut pas la similitude ou l'unité de nature. Les attributs distinctifs de l'homme, c'est-à-dire la raison et la liberté, à quelque degré qu'ils existent, supposent la conscience morale, c'est-à-dire des droits et des devoirs. Il n'existe donc point, comme on l'a cru longtemps et comme le croient encore certains esprits chagrins, de races humaines naturellement vouées à l'es-

clavage ou condamnées par un décret de Dieu à une éternelle infamie. Les décrets de Dieu sont écrits dans nos cœurs; ils exigent que l'homme soit aux yeux de ses semblables un objet de respect et d'amour.

Aucun de ces droits ne peut avoir plus d'étendue que le devoir auquel il correspond, ni subsister en dehors, c'est-à-dire au préjudice de l'ordre moral. De là ce principe général et sans exception, applicable à l'état social comme à l'état de nature, et à toutes les conditions de l'état social; qu'il n'y a pas de droit ou de pouvoir sans condition, ni de liberté sans limites. Ces limites ne sont point arbitraires, mais elles sont déterminées, *à priori*, d'une manière absolue et invariable par l'idée même du droit. Car, puisque les mêmes droits (nous entendons parler des droits naturels) appartiennent indistinctement à tous les hommes, les droits de l'un ne sauraient aller jusqu'à offenser les droits des autres; ce qui est sacré chez l'un est sacré chez tous. Ainsi la liberté de communiquer ma pensée ne peut s'étendre jusqu'au droit de calomnier, de diffamer mes semblables, de les exciter à des actes de violence les uns contre les autres, ou de corrompre des âmes sans défense. Il n'est permis à personne, ni à un corps, ni à un individu, sous prétexte d'user de sa liberté de conscience, de gêner la conscience et la liberté des autres, ou de se placer en dehors des conditions sur lesquelles repose la liberté commune. Enfin je ne dois aucun respect à la vie de celui qui attaque injustement la mienne, et personne n'oserait invoquer la liberté individuelle dans un but de violence ou de rapine.

Les droits civils, conçus au point de vue de la raison et tels qu'ils existent réellement dans les Etats bien organisés, ne sont pas autre chose que les droits naturels servant de base à une législation positive et placés sous la protection de la société tout entière, représentée par les pouvoirs publics. Ce principe, simple corollaire de tout ce qui précède, n'a pas besoin de justification; car il est évident que les devoirs et, par conséquent, les droits de l'homme ne sauraient être détruits par la qualité de citoyen. Il y a plus, c'est à la condition d'être citoyen, ou de faire partie d'une société bien organisée, que nous pouvons remplir tous les devoirs et jouir en réalité de tous les droits que nous avons en notre qualité d'homme. Il en résulte, 1° que l'on est citoyen d'un Etat ou d'un autre par cela seul qu'on est homme; que la protection de la société est due également à tous ceux qui en acceptent les obligations et les charges; 2° que tous les citoyens d'un même pays, malgré l'inégalité des conditions sociales, doivent être égaux devant la loi de l'Etat; comme tous les hommes, malgré l'inégalité de leurs facultés naturelles, sont égaux devant la loi morale. Seulement il faut observer que les droits civils, quoique fondés sur les mêmes principes, ne sauraient avoir la même étendue que les droits naturels; car il ne suffit pas qu'ils soient, comme ces derniers, limités par leur propre nature, c'est-à-dire qu'ils n'empiètent pas les uns sur les autres; il faut qu'ils soient subordonnés aux conditions sans lesquelles la société elle-même ou l'Etat ne pourrait ni subsister ni se défendre. Par exemple, c'est un droit naturel de s'associer dans un but qui n'est pas contraire aux règles universelles de la justice et de la morale; mais, dans l'ordre civil, le droit d'association ne peut exister que sous la condition de ne pas dissoudre l'Etat, de ne pas former dans son sein un autre Etat indépendant et, par conséquent,

rival du premier. Nous en dirons autant de la liberté de conscience et de la liberté de penser, c'est-à-dire de la liberté de la parole et de la presse, qui, l'une et l'autre, ne peuvent être admises à titre de droits civils, que sous la condition de ne pas ébranler les lois fondamentales de la société.

L'ordre civil suppose un ordre politique; car il n'y a pas de lois sans un législateur; les lois ne sont point obéies sans un pouvoir actif chargé de veiller à leur exécution, et représentant aux yeux de chaque citoyen la loi vivante et armée ou la société tout entière. Ces deux pouvoirs, qui sont tantôt séparés et tantôt confondus dans les mêmes mains, forment, par leur réunion, la puissance souveraine. D'où émane la souveraineté? par qui doit-elle être exercée? et, si elle ne peut pas être exercée directement, par qui et comment doit-elle être déléguée? Telles sont les questions qui se présentent tout d'abord à l'esprit lorsqu'il s'agit de droits politiques. Ces questions forment à elles seules la matière de toute une science; elles ouvrent une carrière sans fin aux méditations du philosophe et de l'homme d'Etat. Nous n'avons donc pas la prétention de les résoudre ici en quelques lignes; mais nous pouvons, du moins, énoncer à ce sujet quelques principes généraux implicitement renfermés dans tout ce qui précède. La première question, quand on laisse de côté les faits accomplis, pour ne s'occuper que du droit, nous voulons dire de la morale et de la saine raison, ne peut pas nous tenir longtemps dans le doute. Il est évident que la souveraineté émane de la société tout entière, c'est-à-dire de la nation; c'est là qu'elle réside sans interruption, qu'elle est vraiment inaliénable et de droit divin; car, s'il en était autrement, le pouvoir souverain et, par conséquent, l'homme ou les hommes qui l'exercent, ne seraient plus au service de la société, ou commis à la défense des droits de tous contre les empiètements de chacun; mais la société, détournée de sa propre fin et déchue de sa dignité, serait au service ou plutôt à l'usage de quelques-uns; en un mot, l'ordre moral serait sacrifié à l'ordre politique. Il n'y a pas de droit divin qui puisse contredire ce principe, car il n'existe pas de droit contre le droit; la volonté de Dieu, c'est tout ce qui est juste et tout ce qui est d'accord avec la dignité humaine. Cependant la nation tout entière, cela est matériellement et moralement impossible, ne peut pas gouverner, administrer, faire des lois; il faut donc qu'on lui accorde le droit, comme la nature des choses lui en fait une nécessité, de déléguer à quelques-uns de ses membres l'exercice du pouvoir souverain, dont le principe subsiste toujours en elle et ne peut périr qu'avec elle. Mais comment, et par qui, et au profit de qui cette délégation doit-elle avoir lieu? Aucune de ces questions n'est susceptible d'une solution absolue, parce qu'aucune ne relève exclusivement des idées de la raison. Le but seul de la société demeure toujours et partout le même; toujours et partout il faut développer dans son sein le sentiment de la dignité humaine et les facultés dont l'exercice est la raison même de notre existence; mais le moyen par lequel on peut atteindre ou du moins poursuivre ce but, c'est-à-dire la constitution politique, varie nécessairement suivant les temps, suivant les lieux, suivant la civilisation et le génie des peuples, suivant leurs rapports avec les peuples voisins. Il faut remarquer d'ailleurs qu'entre les droits civils et les droits politiques la

différence est énorme. Les premiers appartiennent indistinctement à tous les citoyens, non-seulement parce qu'ils résultent des devoirs que chacun a à remplir envers soi; mais aussi parce qu'il n'est guère possible de les exercer hors de soi, et toutes les fois que leur action s'étend plus loin, c'est dans une sphère extrêmement limitée. Au contraire, quand nous exerçons des droits politiques, nous disposons dans une certaine mesure de la société tout entière, en même temps que nous disposons de nous-mêmes. Avant de nous confier de tels droits, la société doit donc exiger de nous les qualités sans lesquelles il nous serait absolument impossible d'en faire un bon usage; car la société a le droit de stipuler pour tous, tandis que chacun, pris à part, n'a rien d'engagé dans l'Etat, que son intérêt personnel. Les qualités exigées pour l'exercice des droits politiques sont l'indépendance et les lumières; et comme la société n'a aucun moyen de constater ces qualités en elles-mêmes, il faut bien qu'elle s'en tienne à certains signes extérieurs, à certaines garanties matérielles qui rendent leur existence au moins probable. Le cercle où se renferment les droits politiques est donc nécessairement indéterminé; il doit s'étendre peu à peu, dans une société bien organisée, avec les progrès de l'instruction et du bien-être, avec les paisibles conquêtes de l'intelligence et du travail, jusqu'à ce qu'il embrasse à peu près tous les membres actifs, tous ceux qui représentent la force et l'intelligence d'une nation (*Voyez* ETAT).

La société une fois constituée, elle devient une personne morale qui a, comme l'individu, ses devoirs et ses droits. Les droits qui existent d'une nation à une autre sont ceux qu'on appelle internationaux. Les droits internationaux sont fondés, les uns sur l'usage et la tradition, les autres sur la raison. Ces derniers ont exactement le même principe que les droits naturels. Chaque nation doit veiller à sa propre défense, à la conservation de son indépendance et de sa dignité, sans attenter à la dignité et à l'indépendance des autres. Quand la guerre est le seul moyen de se faire respecter ou d'obtenir justice, la guerre est de droit; mais il ne faut pas oublier qu'au sein même de ce fléau il y a des règles de justice, de bonne foi, d'humanité qu'un peuple ne peut pas méconnaître sans se couvrir d'infamie.

Tous ces droits, quand on les embrasse dans leur ensemble et qu'on cherche leur origine, non dans une législation établie, dans la tradition ou dans la coutume, mais dans la nature même de l'homme, sont l'objet d'une science particulière, le *droit naturel*, qu'il ne faut confondre, ni avec la morale ni avec le *droit positif*. La morale est la science de nos devoirs, et, quoique nos devoirs soient le fondement unique de nos droits, ces deux choses peuvent cependant être étudiées séparément. D'ailleurs la morale ne s'adresse qu'à la conscience et à la liberté des individus; le droit naturel fournit aussi des règles pour les sociétés et pour les nations, et ces règles, il est permis, il est nécessaire de les faire respecter par la force. Quant au droit positif, il est la science des lois émanées de la volonté des législateurs, sans aucun égard pour leur valeur philosophique. Cependant l'histoire du droit positif est une partie de l'histoire de l'esprit humain; elle nous montre comment les sociétés se sont établies et organisées; comment les idées d'équité, de justice et d'humanité ont triomphé peu à peu de la force;

comment le droit naturel, c'est-à-dire la raison, a détrôné la coutume, la routine, l'arbitraire, les préjugés de religion et de caste, pour introduire à leur place ces deux admirables conquêtes de l'esprit moderne : la séparation de l'ordre civil et de l'ordre religieux ; l'égalité de tous les citoyens devant la loi.

Les premiers essais de droit naturel sont la *Politique* d'Aristote, la *République* et les *Lois* de Platon, le *de Officiis* et le *de Legibus* de Cicéron. Le moyen âge n'avait aucune idée de cette science. Elle n'a commencé à être connue sous son véritable nom et à être comprise dans toute son importance, que lorsque Hugo Grotius eut publié, dans les premières années du XVII[e] siècle (en 1625), son fameux traité du droit de la paix et de la guerre : *De jure belli et pacis*. Après Grotius, ceux qui ont rendu le plus de services à la science du droit naturel sont : Pufendorf, par son traité *du Droit de la nature et des gens* et ses *Devoirs de l'homme et du citoyen;* Leibnitz, qui a laissé dans toutes les sciences des traces de son génie; Vico, par ses écrits sur le droit en général et par son ouvrage *De uno universi juris principio et fine uno;* Burlamaqui, par ses divers écrits sur le droit naturel et le droit politique; enfin, le droit naturel, une fois considéré comme une science et comme une branche importante de la philosophie, a produit des ouvrages sans nombre, qu'il serait impossible d'énumérer ici. Nous dirons seulement que les représentants les plus illustres de la philosophie allemande, Kant, Fichte, Hegel, ont aussi écrit sur le même sujet. Nous renvoyons le lecteur aux articles qui leur sont consacrés. Quant au *Cours de droit naturel* de M. Jouffroi, interrompu par la mort de l'auteur, il ne contient malheureusement que les prolégomènes de cette science.

DUALISME [de *duo*, deux]. On appelle ainsi la croyance que l'univers a été formé et continue d'exister par le concours de deux principes également nécessaires, également éternels et, par conséquent, indépendants l'un de l'autre. Cette manière de concevoir les choses, si complétement discréditée aujourd'hui, occupe une très-grande place dans l'histoire de l'esprit humain, où elle s'est montrée à plusieurs reprises et sous des formes très-diverses. Elle a d'abord pris naissance et s'est développée en Orient au nom de la religion; elle a été accueillie ensuite au nom de la raison, et avec un caractère exclusivement métaphysique, par la plupart des philosophes de la Grèce; enfin on la rencontre de nouveau, sous une forme religieuse, dans l'histoire du gnosticisme et des hérésies du moyen âge.

Le dualisme religieux, s'appuyant uniquement sur l'imagination, et n'envisageant le monde que dans ses rapports avec la sensibilité humaine, admet comme principes de l'univers deux natures également actives et intelligentes, deux dieux, personnels et libres, dont l'un est l'auteur du bien et l'autre celui du mal. On regarde communément la religion de Zoroastre comme l'expression la plus complète de ce système; mais cette opinion n'est pas tout à fait fondée. Ormuzd et Ahrimane représentent certainement le bon et le mauvais génie, la puissance du bien ou de la lumière, et la puissance des ténèbres ou du mal; mais ils ne sont pas les vrais principes de l'univers. Au-dessus d'eux est le

temps sans bornes, Zerwane-Akérène, qui les a tirés l'un et l'autre de son sein; et d'ailleurs le bon génie doit finir par l'emporter sur le mauvais; Ormuzd triomphera d'Ahrimane, qui lui-même fut d'abord un esprit de lumière, et le monde régénéré jouira d'une félicité, sera revêtu d'un éclat inaltérables. Le dualisme, dans toute sa nudité, n'a été admis que par les Magusiens, une secte particulière de la religion des mages, dont elle défigurait les principes. C'est là que Bardesane et Manès furent le chercher pour le répandre, en le mêlant à des idées d'un autre ordre, au nom même du christianisme. Encore faut-il remarquer que, dans la pensée de ces deux célèbres hérésiarques, les deux principes, quoique tout à fait indépendants l'un de l'autre, ne sont point placés sur le même rang. Satan, le roi éternel de la matière, qui remplace ici Ahrimane, est beaucoup moins puissant par l'intelligence et la force que le père inconnu ou le Dieu bon, le roi du Plérôme (*Voyez* GNOSTICISME et PERSES).

Le dualisme philosophique a pour but d'expliquer, non pas l'origine du mal dans l'univers, mais l'origine et la nature de l'univers lui-même, dans lequel l'universel et l'invisible, c'est-à-dire l'unité, l'ordre, l'intelligence et la vie, se décèlent sans cesse au milieu du visible et du contingent sous les formes grossières et fugitives qui affectent nos sens. De ce point de vue à celui qui nous a occupés d'abord, il y a toute la distance de l'imagination à la réflexion, de la mythologie à la métaphysique. Aussi les deux principes reconnus par les philosophes ne sont-ils plus deux personnes morales, deux êtres pourvus des mêmes facultés, quoique opposés dans l'usage qu'ils en font; mais deux essences tellement différentes, que l'une est précisément la négation de l'autre: nous voulons parler de la matière et de l'esprit; de la matière première, destituée de toute forme, de toute vertu, de toute qualité positive, et de l'esprit, ou plutôt de l'intelligence infinie, contenant en elle, dans leur état le plus pur, toutes les formes possibles, source unique de l'ordre, de la force efficace et de la vie. Sans doute il serait difficile de dire ce qu'il y a de réel dans la matière ainsi comprise; il n'en est pas moins vrai que la plupart et les plus célèbres des philosophes de la Grèce, l'ont conçue dans cet état comme le principe éternel, comme la substance nécessaire du variable et du contingent, sans laquelle l'intelligence, c'est-à-dire Dieu, n'aurait pu construire le monde. Pythagore se la représentait comme un nombre divisible à l'infini, comme la dyade indéterminée. Platon lui conserve le même nom et lui en applique quelques autres qui n'expriment pas des qualités plus positives; il la confond avec l'espace, avec la pluralité ou le nombre, avec la quantité indéterminée; il l'appelle l'autre, le divers, le non-être, etc. Pour Aristote, elle est l'être en puissance, le simple possible, mis en parallèle avec l'être en acte ou le moteur universel. Les stoïciens eux-mêmes, tout en inclinant dans leur physiologie à une sorte de panthéisme matérialiste, regardaient le monde comme un composé de deux essences, de deux principes inséparables, dont l'un était l'âme ou la raison universelle, la force qui anime toute la nature; l'autre, purement passif, était la matière dépourvue de qualité (ἄποιος ὕλη). De tous ceux qui ont reconnu les deux principes, Anaxagore est peut-être le seul qui ait fait de la matière une existence réelle, contenant dans son sein, à l'état de

chaos, tous les éléments physiques de la nature. Mais Anaxagore, regardé par l'antiquité elle-même comme un très-mauvais métaphysicien, admet en réalité, sous le nom et à la place de la matière, une infinité de principes tous nécessaires puisqu'ils existent de toute éternité, et cependant ne contenant rien de plus que les qualités sensibles, relatives et contingentes, des diverses espèces de corps formées par leur assemblage. Ces qualités constituent l'essence même des atomes d'Anaxagore, autrement appelés les homéoméries.

Ainsi, tous les philosophes qui ont essayé d'expliquer le monde par le concours de deux principes de natures opposées, l'un spirituel et libre, l'autre matériel et gouverné par les seules lois de la nécessité, se partagent entre ces deux hypothèses : ou ils dépouillent la matière de ses qualités sensibles, et alors, comme il ne lui en reste plus aucune autre, ils sont obligés de la représenter comme une abstraction indéfinissable et indéfinie, comme un être purement possible; ou ils conçoivent la matière avec les mêmes qualités que les corps : alors elle est étendue, divisible, multiple; elle ne forme plus un principe unique, mais un agrégat de principes d'une diversité infinie. Il n'y a, en effet, pour le dualisme que ces deux partis à prendre, car on n'en imaginerait pas facilement un troisième. Prétendrait-on que la matière est une force unique répandue dans tout l'univers, une force nécessaire et infinie, dont les corps, avec leurs qualités sensibles, ne sont que des effets ou des manifestations fugitives? Un tel principe n'en souffrirait aucun autre à côté de lui; il ne laisserait aucune place au rôle de l'intelligence ou de Dieu; ou plutôt il contiendrait en lui-même tous les attributs de l'intelligence, logiquement inséparables de la force infinie; Dieu et la nature seraient confondus; on aurait abandonné le dualisme pour le panthéisme. Des deux hypothèses dont nous venons de parler, la première, pour donner à la matière une certaine apparence d'unité, pour la soustraire au reproche d'être un simple phénomène, la confond entièrement avec le non-être; la seconde, en conservant son existence et ses propriétés, la dépouille en même temps des caractères sans lesquels elle ne peut pas mériter le nom de principe : nous voulons parler de l'unité et de la nécessité. Toutes deux sont parfaitement contradictoires, et, au lieu de fonder le dualisme, en démontrent l'impossibilité absolue. Il nous est donc permis de dire que la meilleure réfutation de ce système, c'est sa propre histoire, c'est le développement même des idées sur lesquelles il s'appuie en apparence. Le dualisme a été d'abord une croyance obscure, une illusion de l'imagination et des sens. La philosophie, en cherchant à le justifier par la raison et en le soumettant à l'épreuve de l'analyse, en a fait ressortir peu à peu toutes les contradictions. Aussi le dualisme a-t-il exercé moins d'influence qu'on ne pense sur les esprits éclairés de l'antiquité, et la distance n'est pas aussi grande qu'on l'imagine communément entre certains systèmes philosophiques de la Grèce et le dogme bien compris de la création (*Voyez* ce mot).

A ces considérations tirées de l'histoire nous ajouterons quelques réflexions générales, qui mettent dans un jour plus complet encore l'absurdité de tous les systèmes fondés sur le dualisme, soit le dualisme philosophique ou le dualisme religieux. D'abord l'existence de deux principes souverains et éternels, quelles que soient les attributions qu'on

leur donne, est une idée qui se détruit elle-même. Il n'y a que le nécessaire et l'infini qui mérite, dans le sens métaphysique, le nom de principe; il n'y a que le nécessaire et l'infini qui soit au-dessus du fini et du contingent, qui n'ait pas eu de commencement et ne puisse pas avoir de fin. Or, qui pourrait comprendre deux infinis, deux existences absolument nécessaires et parfaites, et dont l'une cependant est un obstacle à l'autre? Maintenant veut-on faire la part de chacun de ces deux principes, la contradiction ne sera pas moins inévitable. En effet, si leurs attributions sont les mêmes, l'un des deux devient inutile. Si l'un est chargé du bien et l'autre du mal, on a réalisé dans le dernier une pure abstraction : car le mal n'est que la négation du bien ou un moindre bien; le mal est dans la nature de tout être fini et, par conséquent, un effet inévitable de la création, même quand la création a pour cause unique un Dieu souverainement bon. Enfin si l'un de ces principes représente l'intelligence et l'autre la matière, le premier devra aussi posséder l'activité sans laquelle l'intelligence n'est qu'une abstraction; il réunira la toute-puissance à la sagesse infinie; il sera l'Etre, la réalité par excellence; mais alors que sera la matière? Ce qu'elle a été pour Platon et Aristote et pour tous les grands métaphysiciens de l'antiquité, l'indéterminé, l'indéfini, quelque chose de flottant entre le possible et le non-être. Si, au contraire, on accorde à la matière l'activité; si elle est considérée, non plus comme un principe purement passif, mais comme une force, une force éternelle et infinie; alors c'est l'intelligence qui se trouve anéantie, et l'on tombe du dualisme dans le panthéisme.

DUGALD STEWART est, après Reid, le philosophe le plus remarquable de l'école écossaise. Disciple de Reid, il a reproduit et développé la plupart de ses idées, il a exagéré quelques-unes de ses tendances, il a observé et décrit une foule de faits particuliers de notre constitution intellectuelle. D'ordinaire il distingue plutôt qu'il ne généralise, il s'attache plutôt aux détails qu'à l'ensemble, il se préoccupe plus des différences que des ressemblances des faits. Dugald Stewart est né en 1753. Il remplaça son père dans la chaire de mathématiques de l'université d'Edimbourg; de la chaire de mathématiques il passa à la chaire de philosophie morale en 1785. Il cessa ses leçons en 1810, et résigna ses fonctions en 1820. Il n'est mort qu'en 1828; il a vu commencer en France ce mouvement philosophique auquel avait si puissamment contribué l'introduction de la philosophie écossaise, et sa vieillesse a pu se réjouir de voir tomber chez nous la philosophie sensualiste, qui déjà avait succombé en Angleterre sous les coups de son école. Pendant une longue vie consacrée tout entière à la philosophie, Dugald Stewart a composé et publié un grand nombre d'ouvrages de philosophie. Les deux principaux sont : les *Eléments de la Philosophie de l'esprit humain*, et la *Philosophie des facultés intellectuelles et morales de l'homme*. Dans le premier, il détermine l'idée de la philosophie et analyse les principales facultés intellectuelles de l'homme. Dans le second, il analyse la volonté et les divers principes d'action qui agissent sur elle, et pose les bases de la morale. Ses *Esquisses de philosophie morale* sont devenues presque populaires en France, grâce à la préface et à la traduction de M. Jouffroy. Enfin Dugald Stewart a encore

écrit un ouvrage en trois volumes intitulé : *Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique depuis la renaissance des lettres jusqu'à nos jours.* Cet ouvrage est en général superficiel, il atteste cette ignorance de l'histoire de la philosophie, qui, à des degrés différents, est plus ou moins commune à tous les philosophes du XVIIIᵉ siècle. Dugald Stewart n'a compris et traité que fort superficiellement les systèmes métaphysiques de Descartes, de Spinoza, de Malebranche, de Leibnitz; néanmoins dans les détails on rencontre un certain nombre d'observations justes et de vues ingénieuses.

La tendance de l'école écossaise en général, et de Reid en particulier, est de réduire la philosophie à la science de l'esprit humain, et la science de l'esprit humain elle-même à une histoire naturelle des phénomènes. Cette tendance est encore plus manifeste dans Dugald Stewart que dans Reid. « Quand on a bien reconnu, dit-il dans les premières pages de la *Philosophie de l'esprit humain*, un fait général et que la vérité en est solidement établie, par exemple, les lois de l'association des idées, la dépendance où est la mémoire de l'espèce d'effort que l'on nomme attention, nous avons fait tout ce que l'on peut exiger de nous, tout ce à quoi l'on peut prétendre dans cette branche de la science. » Ainsi, Dugald Stewart réduit toute la philosophie à une observation empirique des phénomènes, à l'analyse de la mémoire ou de l'attention. Il est impossible de se faire une idée plus étroite et plus incomplète de la philosophie. La science de l'esprit humain est bien le point de départ de la philosophie, mais elle n'en est pas le terme. D'ailleurs la science de l'esprit humain, ainsi que l'ont pensé les philosophes écossais, ne procède point comme les sciences naturelles, elle n'atteint point la cause par une induction péniblement fondée sur l'observation préalable des phénomènes; car la conscience nous donne à la fois et le phénomène et la cause productrice du phénomène. A la différence de toutes les autres causes, que nous ne pouvons connaître que par une induction plus ou moins sujette à l'erreur, nous connaissons immédiatement par la conscience cette cause qui veut, qui sent, qui pense, cette cause qui est nous-mêmes, le *moi*. De là, une différence profonde entre la méthode des sciences naturelles et la méthode de la science de l'esprit humain, différence qui a échappé aux philosophes écossais, et qui a été mise en une si vive lumière par M. Maine de Biran.

Je ne puis reproduire ici tous les travaux psychologiques de Dugald Stewart, toutes les observations fines et ingénieuses dont ses ouvrages abondent; je me bornerai à exposer les principaux résultats de ses investigations sur la perception extérieure, sur l'association des idées, sur le beau et sur la mémoire.

Pourquoi certaines modifications de notre âme nous apparaissent-elles comme correspondant à quelque chose d'extérieur? Pour résoudre cette question, Locke et Reid avaient distingué les qualités premières et les qualités secondes de la matière. Les qualités premières, selon eux, nous apparaissent directement comme extérieures, et les qualités secondes ne nous apparaissent telles qu'indirectement et parce que nous les rapportons aux qualités premières. Dugald Stewart établit une nouvelle distinction dans les qualités de la matière. Il en fait trois classes: les qualités mathématiques, les qualités premières et les qualités se-

condes. Les qualités mathématiques sont l'étendue et la forme. Le *moi* les pose directement comme n'étant pas lui-même. Elles portent avec elles le caractère évident et immédiat d'extériorité. Les qualités premières, telle que la dureté, la mollesse, le poli, la rudesse, supposent l'étendue et la forme, et nous apparaissent, en conséquence, comme extérieures. Quant aux qualités secondes, telles que la couleur, la chaleur, etc., si nous ne connaissions pas d'abord les qualités premières auxquelles nous les rapportons comme à des causes, nous les prendrions pour de simples modifications de nous-mêmes sans aucune valeur objective. Ces qualités mathématiques de Dugald Stewart, ne sont en réalité qu'un essai de réduction des qualités premières de Locke et de Reid, et ne constituent pas une classe nouvelle des qualités de la matière.

L'association des idées, les divers phénomènes qui en résultent, et la mémoire semblent avoir été les objets de prédilection de ses études psychologiques.

Il ne s'est pas borné à constater le fait de l'association des idées, il a recherché les lois, les principes en vertu desquels les idées s'associent. Il divise ces principes en deux classes : principes en vertu desquels elles s'unissent quand nous les laissons suivre leur mouvement naturel sans effort, ou presque sans effort de notre part, et principes d'après lesquels elles s'unissent quand elles sont placées sous l'empire de la volonté et de l'attention. Parmi les principes de la première classe, il place les rapports de ressemblance, d'analogie, de contrariété, de contiguïté, dans le temps et dans le lieu, et les rapports qui naissent de la coïncidence accidentelle des sons dans des mots différents. Les principes de la seconde classe sont les relations de cause et d'effet, de moyen et de fin, de prémisses et de conclusions. Quel est le pouvoir que peut exercer l'esprit sur la suite des pensées qui se succèdent en lui d'après ces rapports naturels? Ce pouvoir n'est ni direct ni absolu. Toute la suite des pensées, qui se déroule en notre intelligence, dépend dans ses origines de causes qui ne sont point en notre pouvoir, et nul effort de l'esprit ne peut directement évoquer une pensée absente.

Cependant il est certain que, par l'effort de la volonté, nous rappelons quelquefois un souvenir perdu. Dugald Stewart concilie parfaitement ce fait du rappel volontaire des idées avec la fatalité qui préside à la suite de nos pensées. En effet, lorsque nous voulons nous rappeler quelques circonstances oubliées d'une action, d'un phénomène, d'un fait quelconque, comment procédons-nous ? Tantôt par déduction raisonnée, en faisant différentes conjectures, et examinant ensuite laquelle de ces conjectures s'accorde le mieux avec ce que la mémoire a retenu du fait qu'il s'agit de ressusciter tout entier : tantôt en considérant successivement les diverses circonstances non oubliées, de telle sorte que celles dont nous avons perdu la mémoire reviennent à notre esprit par suite du rapport naturel qui primitivement les unissait toutes ensemble. Dans l'un et l'autre cas l'idée se réveille en notre esprit, non par suite de l'action immédiate de la volonté, mais en vertu d'une des lois de notre constitution intellectuelle. Le pouvoir de l'homme sur ses pensées consiste principalement à fixer sous l'œil de la conscience l'une des idées qui se suivent spontanément dans l'esprit, et à concentrer sur elle toute son attention. Alors, au lieu de se laisser aller à d'autres idées,

liées avec celle qu'il a retenue par des rapports apparents et superficiels, il s'arrête exclusivement aux relations réelles et profondes de cause et d'effet, de conséquence et de principe. Dans des considérations ingénieuses sur le rêve, Dugald Stewart prouve que nos idées s'y succèdent de la même manière, et en vertu des mêmes lois que pendant la veille. Toute la différence de ces deux états vient de la volonté, qui, absente dans le premier, ne laisse subsister que des rapports fortuits, tandis que dans le dernier elle dirige et gouverne le cours de nos pensées.

Dugald Stewart ne montre pas moins de sagacité et de talent d'observation lorsqu'il examine quelle est l'influence de l'association des idées sur nos facultés actives et intellectuelles. Il y a, selon lui, trois manières principales dont l'association des idées peut égarer nos opinions spéculatives : 1° en nous faisant confondre des choses distinctes; 2° en nous faisant faire de fausses applications du principe fondamental de l'induction, c'est-à-dire de la croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature; 3° en liant entre elles dans notre esprit des opinions erronées avec des vérités certaines et dont nous avons reconnu l'importance.

Il analyse de la même manière, et à l'exemple d'Adam Smith, l'influence de l'association des idées sur les jugements qui ont pour objet le beau et le laid, et signale avec beaucoup de finesse et de vérité quelques-unes des causes qui amènent la corruption du goût littéraire; mais il a commis une grave erreur en s'efforçant d'expliquer le beau lui-même par l'association des idées. Enfin il nous montre quelle est l'influence de l'association des idées sur nos facultés actives et sur nos jugements moraux, et reproduit à ce sujet une foule d'observations qui se trouvent dans Adam Smith. Mais Dugald Stewart a sur Adam Smith l'avantage de ne s'être pas trompé sur le vrai principe de la morale; il a nettement distingué, au contraire, le principe rationnel du devoir de l'intérêt ou du sentiment, avec lesquels Smith et Locke l'avaient confondu. Dans un morceau remarquable de ses fragments philosophiques, M. Cousin a parfaitement apprécié le mérite de Dugald Stewart comme moraliste.

Dugald Stewart distingue avec raison l'association des idées de la mémoire. Il est vrai qu'entre l'une et l'autre il existe des rapports intimes; mais, néanmoins, elles se distinguent profondément, car dans la mémoire il y a, de plus que dans l'association des idées, la croyance à l'existence de l'objet conçu, et le jugement que cet objet conçu a existé dans le passé, et c'est, à proprement parler, ce jugement qui constitue le fait de la mémoire. La fonction de la mémoire est de recueillir, de conserver, de reproduire les résultats de l'expérience. De là différentes espèces de mémoire, selon qu'elles remplissent plus ou moins bien chacune de ces trois fonctions; de là des mémoires faciles, tenaces, présentes. Dugald Stewart remarque avec raison que les mémoires faciles et présentes ne sont pas, en général, tenaces. Ce sont les hommes qui associent promptement les idées d'après leurs rapports les plus superficiels et les plus apparents qui ont la mémoire facile et présente, tandis que les hommes qui ont l'esprit profond, qui s'efforcent constamment d'associer leurs idées d'après leurs vrais rapports, ont une mémoire tenace, mais peu de facilité et de présence d'esprit.

Sur ces analyses on peut juger de l'esprit de la philosophie de Du-

gald Stewart en particulier, et de la philosophie écossaise en général, dont l'erreur fondamentale est de réduire la philosophie à l'étude de l'esprit humain, et l'étude de l'esprit humain à une statistique, à une histoire naturelle des phénomènes. Dugald Stewart exagère cette tendance, qui déjà se trouve manifestement dans Reid. Bien plus sévèrement que Reid il proscrit toute ontologie et rejette du sein de la philosophie, sous le nom d'hypothèses, toutes les questions qui dépassent l'observation des phénomènes. Toutefois Dugald Stewart lui-même, comme Reid, a dû plus d'une fois être infidèle à cette méthode sûre, mais un peu trop réservée, sous peine de ne pas donner de réponse aux questions qui intéressent le plus vivement le genre humain. Ainsi, de même que Reid, il traite de Dieu et de ses attributs, et essaye de découvrir les fondements de la religion naturelle; il discute même sur l'essence de la matière, et semble incliner au système de Boscowich : tant il est difficile, même avec l'esprit le plus systématique, de se soustraire aux lois et aux tendances naturelles de la pensée, et de ne pas aller de la surface au fond des choses, des phénomènes aux substances, des effets et des conséquences aux causes et aux principes!

Les principaux ouvrages de Dugald Stewart, qui tous ont été traduits en français, sont : *Eléments de la Philosophie de l'esprit humain*, en trois parties, 3 vol. in-4°, Edimb., 1792, 1814 et 1827 (la 1re partie a été traduite par P. Prévost, 2 vol. in-8°, Genève, 1808, et la 2e par Farcy, in-8°, Paris, 1825); — *Esquisses de philosophie morale*, in-4°, Edimb., 1793 (traduites par M. Jouffroy, in-8°, Paris, 1826); —*Essais philosophiques*, in-4°, Edimb., 1810 (traduits en partie par Ch. Huret, in-8°, Paris, 1828); — *Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique, depuis la renaissance des lettres jusqu'à nos jours*, servant d'introduction au supplément de l'*Encyclopédie Britannique* (traduites par Buchon, 3 vol. in-8°, Paris, 1820); —*Philosophie des facultés actives et morales*, 2 vol. in-8°, Edimb., 1828 (traduite par L. Simon, 2 vol. in-8°, Paris, 1834).

F. B.

DUNS-SCOT (Jean) naquit en 1274, les uns disent en Irlande, les autres en Ecosse ou même en Angleterre. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'il étudia à Oxford, où il se fit remarquer par une telle aptitude, notamment pour les mathématiques, que bientôt, dit son biographe Wading, il devint difficile de l'y suivre : *Ut ad Scotum intelligendum nemo, nisi peritus geometer sufficiat.* Son maître, Guillaume de Verra, étant venu à Paris, il le remplaça dans l'enseignement de la philosophie à l'Université d'Oxford. Ce fut là qu'il écrivit ses premiers ouvrages. Reçu docteur, en 1307, à Paris, il y professa la même année et devint, selon l'expression de Wading, *la lumière brillante de l'ordre des Franciscains*, dans lequel il était entré. Appelé à Cologne, quelques mois après, il y mourut en 1308, à l'âge d'environ trente-quatre ans. Sa mort fut suivie des bruits les plus sinistres, sur lesquels on n'est jamais parvenu à connaître la vérité.

Malgré une vie si courte et qui, selon toute apparence, ne fut pas exempte de traverses, Duns-Scot laissa de nombreux écrits, fut le chef d'une école longtemps fameuse, et rendit pour un moment de l'éclat à

un système qui avait vivement préoccupé les premiers temps de la scolastique. Il fut, en effet, l'apôtre du réalisme. Ses écrits, si on les consulte sans prévention, ne laissent aucun doute à cet égard, et c'est là que nous prendrons l'exposé succinct que nous allons faire de la philosophie de Duns-Scot.

Depuis le IXe siècle jusqu'au moment où parut de nouveau le réalisme dégagé de tout élément étranger, la scolastique avait cherché à résoudre toutes les grandes questions dont s'occupe la philosophie. Après Jean Scot Erigène, on avait vu le nominalisme, puis le réalisme, puis enfin le conceptualisme. Le premier avait dit : les individus seuls sont des réalités, le reste n'est qu'une abstraction ; son principe de certitude ne reposait que sur les sens ; le second, se jetant dans l'opinion contraire et se montrant également exclusif, en appela à la raison seule et ne vit de réalité que dans l'universel ; le conceptualisme, à son tour, voulant assigner une part de vérité à chacun des deux systèmes qui l'avaient précédé, les critique, les remplace, et règne quelque temps sans partage. Il se donnait comme l'expression de la vérité ; mais, indépendamment des objections qu'il pouvait raisonnablement soulever contre lui à cette époque, le réalisme n'était pas épuisé, et ce fut sans étonnement qu'on le vit renaître plus tard dans la personne de Duns-Scot. Il faut donc voir en ce philosophe un réaliste, et en effet, il admet *à priori* les universaux, c'est-à-dire les genres et les espèces, comme des réalités dans l'esprit. Mais ce n'était pas là le côté le plus sérieux du système, et un logicien comme Duns-Scot ne pouvait pas reculer devant les conséquences qui rendent le réalisme particulièrement digne de notre attention. Duns-Scot admet l'universel comme être réel, il le dit positivement dans plusieurs de ses écrits, et entre autres, dans ses questions sur les universaux de Porphyre. *Dicendum quod universale est ens, quia, sub ratione non entis, nihil intelligitur.* Or de là à dire que l'universel est le seul être réel, il n'y a qu'un pas, et Duns-Scot n'hésite pas à le faire. Son système, pris au sérieux, l'y obligeait, et l'on démontre sans peine qu'il en fut ainsi. Cette conséquence du réalisme devient pour Duns-Scot un principe qu'il ne perd jamais de vue, et qui se montre dans ses théories particulières ; nous en trouvons un premier exemple dans ce qu'il dit sur les idées. Dans son commentaire du *Maître des sentences,* il reconnaît deux sortes d'idées : la première est celle des idées sensibles, dont il fait ressortir avec soin le caractère contingent ; la seconde est celle des idées absolues, qui seules constituent la vraie science. Quant à la connaissance que nous avons de ces idées, les sens n'en sont pas la cause, mais seulement l'occasion. On reconnaît ici le réaliste qui demande à la raison seule un véritable criterium de certitude, et qui ne voit la vérité que dans l'absolu.

Duns-Scot admettait la réalité des notions générales comme *entités.* Mais qu'est-ce qu'il entendait par ce mot, dont ses disciples ont tant abusé et qu'ils ont rendu si ridicule après lui ? Il serait difficile de le dire ; car nulle part il ne s'exprime à ce sujet d'une manière explicite, et peut-être ne faut-il pas chercher à le disculper entièrement du reproche que ses adversaires lui ont adressé si souvent de *multiplier les êtres sans nécessité.* Toutefois on peut croire qu'il n'entendait parler que des idées absolues, ou des types éternels de toutes choses tels

qu'ils existent dans l'intelligence divine. C'est du moins ainsi qu'il comprend l'entité lorsqu'il discute le problème de l'individuation. Ce fameux problème, qui a si vivement préoccupé tous les philosophes scolastiques, et sur lequel Duns-Scot en particulier a concentré tous les efforts de son subtil génie, n'est rien moins que la question de l'origine des êtres ou de la création. Voici à peu près comment Duns-Scot a cherché à le résoudre. Il admet d'abord une nature commune qui ramène toute pluralité à l'unité; c'est la matière ou la substance des individus; puis une forme, et enfin le composé de ces deux éléments. Or le principe de l'individuation n'est ni dans la matière ni dans la forme, telle que la nature nous la montre dans les objets; il ne résulte pas, non plus, de l'union de ces deux éléments. D'où vient-il donc? Le principe de l'individuation, dit Scot (*In Magist. sent.*, dist. 3, quæst. 2): consiste dans une *entité positive* qui en détermine la nature. Mais lorsqu'on lui demande ce que c'est que cette entité positive, et en quoi elle diffère de la forme qu'il ne veut pas admettre comme principe d'individuation, il répond par de vagues généralités et une suite de distinctions plus ou moins obscures. Cependant, en recueillant avec attention tout ce qu'il écrit sur ce sujet, et en expliquant au besoin un passage par un autre, on arrive au résultat suivant : cette entité positive qui nous représente le principe d'individuation, est, pour les objets matériels, une forme supérieure et impérissable, un type éternel qu'on peut assimiler à l'idée platonicienne. De là vient que, selon Duns-Scot, l'esprit humain peut retrouver dans les choses les idées divines. Quelle différence y a-t-il donc entre ce type, cette idée divine, et la forme dont Scot ne veut pas? La même différence qu'entre l'effet et la cause, le contingent et l'absolu, la copie et le modèle. En effet, Duns-Scot ne veut pas admettre comme *principe* ce qui n'est qu'une *conséquence;* la forme dans l'objet n'est qu'une empreinte, par conséquent ce qui détermine cette forme particulière est une forme supérieure. Duns-Scot se rapproche ici de saint Thomas, qui, dans sa théorie des idées, marche sur les traces de Platon. Après cette explication du *non-moi* matériel, Duns-Scot passe à celle de l'âme, au sujet de laquelle il se montre un peu plus intelligible, et, si l'on peut le dire, plus raisonnable. Selon lui (*Comm. Magist. sent.*, dist. 2, quæst. 7), l'âme intellective tire d'elle-même son individuation. Pourquoi? parce que l'âme est une force. L'âme, dit-il, est un des termes de la création, et avant son hymen avec le corps, elle a déjà sa particularité (*sua particularitas*). De plus, l'âme intellective tirant son individualité d'elle-même, et ce fait n'existant pas tant que l'âme ne l'a pas réellement produit, il en résulte que la notion de l'âme est celle d'une force en acte et qui a conscience d'elle-même. Si l'on peut reprocher quelque chose à la forme dont le docteur subtil enveloppe ses idées, la manière dont il conçoit et définit l'âme prouve du moins que ces idées elles-mêmes ne sont pas toujours à dédaigner.

En dissentiment avec saint Thomas sur le fait de l'individuation, et particulièrement au sujet de l'âme, ce désaccord prit un immense développement dans ses conséquences. Duns-Scot, s'appuyant sur la notion d'unité, soutenait, contre les thomistes, que les facultés de l'âme n'ont pas, dans la réalité, d'existence distincte entre elles, et encore bien moins d'existence séparée de l'âme elle-même. Assurément Duns-Scot

avait raison contre saint Thomas; mais c'est dans la morale surtout que le réaliste se montre pressant et impitoyable. Saint Thomas, notamment dans son *Commentaire du Maître des sentences*, avait tenu si peu de compte de la volonté dans l'homme, qu'il paraissait disposé à la sacrifier sans réserve. Duns-Scot, au contraire, alliant naturellement l'idée de volonté avec la notion qu'il avait de l'âme, à savoir, celle d'une force qui peut agir d'elle-même, Duns-Scot attaque l'ange de l'école, le suit pas à pas dans son propre *Commentaire du Maître des sentences*, qu'il oppose à celui de son adversaire, et se montre à la fois plus hardi et plus vrai. Il serait trop long de retracer ici les circonstances de cette lutte, si honorable pour Duns-Scot; disons seulement que nul plus que lui, dans tout le cours de la scolastique, n'a proclamé plus hautement ni défendu avec plus de force le fait de la volonté dans l'homme. Esprit ferme et logicien sévère, quoique subtil, il savait se défendre de toute tendance au mysticisme vers lequel penchait saint Thomas. C'est de cette lutte entre les deux chefs, que naquit, entre les thomistes et les scotistes, cette polémique si acerbe, au sujet de la liberté, de la grâce et de la prédestination.

Avec Duns-Scot, la philosophie scolastique revint sur elle-même et chercha, pour ainsi dire, à se recommencer. Par ce retour, elle avouait à la fois et son insuffisance et son désir d'aller plus avant dans la recherche de la vérité. Les esprits, mécontents du présent, reprirent d'abord avec ardeur un système dont toutes les parties n'étaient pas à repousser, et qui d'ailleurs avait laissé des traces incontestables dans le conceptualisme. Duns-Scot fut l'auteur de cette réapparition, et il fit parcourir au réalisme tout le cercle de la philosophie d'alors, et souvent avec un sentiment du vrai et une sûreté de logique qui lui assignent un rang distingué dans l'histoire de la scolastique. Malgré l'obscurité de son style, il est digne d'attention pour la manière ferme et souvent hardie dont il a traité les plus hautes questions de la philosophie, et ce n'est pas sans raison que les thomistes, effrayés peut-être du caractère que prenait la philosophie chez Duns-Scot, se montrèrent si acharnés contre leurs adversaires. Ainsi relevé par Duns-Scot, le réalisme s'impose de nouveau et captive l'attention, grâce au talent du maître et à cette puissance de dialectique dont il abusa souvent, et qui le fit surnommer le docteur subtil. Cependant ce défaut ne nuisit en rien à l'indépendance de son esprit; car, à une époque où l'autorité d'Aristote était portée jusqu'à l'exagération la plus incroyable, Duns-Scot garde son indépendance. En cela comme dans le reste, il se distingue de la foule nombreuse des scotistes, qui maintinrent son école pendant trois siècles. C'est par eux que le véritable réalisme devint le scotisme, qu'on se représente avec raison comme un système ayant pour interprète une logique verbeuse, hérissée de syllogismes et de formules inintelligibles, et souvent pour résultats les conséquences les plus contraires à la raison. C'est en effet ce qu'on voit chez la plupart des scotistes, et même chez les plus renommés, tels que J. Wassalis, Antoine André, Pierre Tartaret, et surtout François Mayronis, qui fut surnommé à bon droit le docteur délié, le docteur des abstractions. Ce que Duns Scot n'avait pas fait, du moins formellement, Fr. Mayronis n'hésita pas à le faire, en réalisant les rapports entre les objets, et même les simples accidents.

Arrivé à ce point, le réalisme n'avait plus qu'à porter la peine de ses propres erreurs; aussi ne tarda-t-il pas à être attaqué et détrôné par le nominalisme, son ancien adversaire.

Les écrits de Duns-Scot, publiés par Wadding, forment 12 vol. in-f°, Lyon, 1639.

On peut consulter sur la vie et les écrits de Duns Scot : la *Biographie* de Wadding (*Vita Joh. Duns Scoti*) placée en tête de son édition des œuvres de Scot, et publiée à part, in-8°, Mons, 1644. — Hugo Cavelli, *Vita Joh. Duns Scoti*, en avant de ses *Quæstiones et Sententiæ*, Anvers, 1620; et *Apologia pro Joh. Duns Scoto adversus opprobria, calumnias et injurias, etc.*, in-12, Paris, 1634. — Mathæi Veglensis *Vita Joh. Dunsii Scoti*, in-8°, Pavie, 1671. — J. G. Boyvin, *Philosophia Scoti*, in-8°, Paris, 1690; et *Philosophia quadripartita Scoti*, 4 vol. in-f°, Paris, 1668. Joh. Santacrucii *Dialectica ad mentem eximii magistri Joh. Scoti*, in-8°, Londres, 1672. — Fer. Eleuth. Abergoni *Resolutio doctrinæ scoticæ, etc.*, in-8°, Lyon, 1643. — Bonaventura Baro, *Scotus, doctor subtilis per universam philosophiam defensus, etc.*, in-f°, Cologne, 1664. — Joh. Arada, *Controversiæ Theologicæ inter sanctum Thomam et Scotum, etc.*, in-4°, Cologne, 1620. — Joh. Lalemandet, *Decisiones philosophicæ*, in-f°, Munich, 1644-1645. — Crisper, *Philosophia scholæ scotisticæ*, in-f°, Augsbourg, 1735; et *Theologia scholæ scotisticæ*, 4 vol. in-f°, ib., 1748. X. R.

DURAND de Saint-Pourçain (Guillaume), auvergnat de naissance, entra dans l'Ordre des frères prêcheurs, fut évêque du Puy en 1318, et de Meaux en 1326. Avant d'être promu à l'épiscopat, il fut appelé à Rome, sur le bruit de sa réputation, et y résida quelque temps en qualité de maître du sacré palais. Il mourut environ l'an 1332.

Il est à regretter qu'on n'ait pas pu fixer d'une manière positive l'époque de la naissance de Durand de Saint-Pourçain. On saurait par là s'il a précédé Occam dans la réaction du nominalisme contre le réalisme. Cependant, quoiqu'il faille le regarder comme un des promoteurs de cette réaction qui amena le déclin de la scolastique, il est à peu près certain qu'il fut disciple et non précurseur d'Occam, puisque celui-ci brillait dans l'université de Paris en 1320, et que Durand de Saint-Pourçain ne mourut qu'en 1332 environ. Une autre raison en faveur de cette opinion, et qui ne peut laisser aucun doute, c'est qu'il commença par être ardent thomiste, et qu'il n'entra que tard dans la voie des nouveautés anglaises, comme on disait alors en parlant de la philosophie d'Occam. Il nous suffira donc de parler ici de Durand de Saint-Pourçain, sans entrer, sur le nominalisme, dans des développements qui trouveront plus naturellement leur place ailleurs.

Le réalisme avait reparu avec Duns Scot, et bientôt, par ses excès, il suscita contre lui un système qui s'était montré avec éclat au début de la seconde époque de la scolastique. Durand de Saint-Pourçain fut un des premiers à prendre part à cette lutte, et avec d'autant plus d'ardeur, qu'il trouvait par là un nouveau moyen de combattre les thomistes. C'est ainsi qu'on le voit soutenir, contre ceux-ci, que les âmes ne sont point égales par leur nature, en même temps qu'il semble reconnaître, avec Duns Scot, que l'essence de l'âme consiste dans une sorte d'acti-

vité incessante; aussi, pour distinguer l'âme de ses facultés, il se fonde sur ce que celles-ci sont quelquefois dans une inaction complète. Il n'est pas moins en désaccord avec les thomistes sur tous les points de controverse qui se rattachent à la question de la volonté. D'un autre côté, on le voit se séparer de Duns Scot au sujet de l'individuation, et de tout le réalisme de son temps, en affirmant qu'il n'y a que des individus dans la nature. Partout il repousse avec énergie la réalisation des abstractions, affirmant, en outre, que la vérité est, non dans les choses, mais dans l'entendement. L'ouvrage où il s'attacha à combattre ses adversaires et à exposer ses propres idées, est son *Commentaire des sentences;* là il se montre sage et mesuré, et cependant il fut surnommé le docteur très-résolu, et regardé comme affichant des idées nouvelles. Il n'en était rien, cependant; Durand de Saint-Pourçain, comme adversaire des thomistes et du réalisme, ne disait rien de nouveau ni de bien hardi, surtout quand on le compare à Occam; mais le docteur très-résolu ne s'était pas borné à la spéculation, il était entré avec une certaine fermeté dans le mouvement de son époque, époque de travail au dedans et au dehors.

Les ouvrages de Durand de Saint-Pourçain sont : *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor,* in-f°. Les deux dernières éditions de ce livre plusieurs fois réimprimé, sont celles de Lyon, in-f°, 1569, et de Venise, in-f°, 1586. *De origine jurisdictionum sive de jurisdictione ecclesiastica et de legibus,* in-4°, Paris, 1506. Durand de Saint-Pourçain, malgré son dévouement au saint-siége, montra quelque hardiesse dans cet ouvrage, et plus encore dans le suivant : *De statu animarum sanctarum postquam resolutæ sunt a corpore.* Ce traité, aujourd'hui perdu, ou du moins inédit, avait pour but de combattre l'opinion de Jean XXII sur la béatitude des élus jusqu'au jour du jugement. On a encore de lui un petit écrit, *Statuta synodi diœcesanæ aniciensis, anni* 1320, imprimé dans l'ouvrage du P. Gissey intitulé : *Discours historique de la dévotion à N.-D. du Puy en Velay,* in-8°, Lyon, 1620. Nous indiquerons enfin, dans le tome Ier des Œuvres de Launoy, un petit écrit intitulé : *Syllabus rationum quibus Durandi causa defenditur.* X. R.

DUTERTRE, de la Compagnie de Jésus, mort à Paris en 1762, commença par professer les opinions de Malebranche au collége de la Flèche, où il était régent de philosophie; mais, ayant été privé de sa chaire, et relégué au collége de Compiègne, il abandonna le cartésianisme, et écrivit même contre la doctrine qu'il avait d'abord contribué à répandre. Cette conversion fut soudaine, sans ménagement, et comme du soir au matin, ainsi que le dit le P. André. « Je ne saurais faire comme le P. Dutertre, qui, en vertu de la sainte obédience, s'est couché le soir malebranchiste et s'est levé le matin bon disciple d'Aristote. » Son ouvrage, qui parut en 1715 (Paris, 3 vol. in-12), est intitulé : *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. M...., auteur de la Recherche de la vérité.* Il se compose de trois parties, où Malebranche est tour à tour considéré comme disciple de Descartes, comme philosophe original, et comme théologien. Cette réfutation peu profonde, écrite dans un style railleur et tranchant, ne

fait guère plus d'honneur au talent du P. Dutertre qu'à son caractère. Le P. Dutertre est l'auteur d'un autre ouvrage contre Boursier, intitulé : *le Philosophe extravagant dans le Traité de l'action de Dieu sur les créatures*, Bruxelles, 1716. On trouve quelques détails sur sa vie dans l'Introduction aux *OEuvres philosophiques* du P. André, par M. Cousin, Paris, 1843, in-12. — M. Damiron, dans son *Mémoire sur Malebranche*, destiné à faire partie du v[e] vol. des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques de l'Institut de France*, a donné une analyse étendue de la *Réfutation d'un nouveau système*. Cette analyse se trouve déjà publiée dans le *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. vi, p. 291 et suiv.

C. J.

E

E, dans les termes de convention dont l'école se servait autrefois pour désigner les différents modes du syllogisme, était le signe des propositions générales et négatives. *Voyez* Syllogisme.

EBERHARD (Jean-Auguste), né en 1738, à Halberstadt, fut d'abord pasteur à Charlottenbourg, près de Berlin, ensuite professeur de philosophie à Halle. L'Académie de Berlin se l'associa après avoir couronné un de ses mémoires. Il mourut en 1809. Attaché à la philosophie de Leibnitz et de Wolf, mais sans renoncer à sa liberté, il combattit avec plus de zèle que de succès la philosophie de Kant et de Fichte. Possédant des connaissances variées, mais superficielles, plus rhéteur que philosophe, plus historien qu'inventeur, il avait tout ce qu'il faut pour plaire à un grand nombre de lecteurs, la clarté et l'élégance. Eberhard créa d'abord un journal, le *Magasin philosophique*, où il put attaquer périodiquement la nouvelle doctrine. Un des articles de ce journal commence ainsi : « La philosophie de Kant sera dans l'avenir un document très-curieux pour l'histoire des aberrations de l'esprit humain. C'est à peine si l'on croira que nombre d'hommes d'un mérite vraiment supérieur, parmi lesquels Kant doit être compté des premiers, aient été si fermement attachés à un système dépourvu de fondement, et qu'ils aient pu le défendre avec tant de passion et même de succès. Quoiqu'on ne puisse manquer, en y apportant un esprit libre de préventions, d'être bientôt convaincu que la théorie de Kant ne repose sur rien, il n'est cependant pas inutile d'examiner ici ce système dans tous ses détails. » Il essaye en conséquence de démontrer qu'il n'y a rien de neuf dans la *Critique de la Raison pure*, qu'elle se trouve sous une autre forme dans le stoïcisme, dans le système de Leibnitz, dans l'idéalisme de Berkeley, etc. Dugald Stewart croyait aussi la reconnaître dans Cudworth. Eberhard est, du reste, du très-petit nombre des adversaires de Kant auxquels celui-ci ait fait l'honneur de répondre, et cette réponse ne manque ni de solidité ni d'esprit. Comme Eberhard prétendait surtout que le criticisme se trouvait déjà tout

entier dans Leibnitz, son adversaire cherche à lui prouver, et lui prouve peut-être, qu'il n'a pas compris Leibnitz. On ne peut nier, au surplus, qu'il n'eût fait indirectement beaucoup de concessions, dont le résultat fut de restreindre davantage la subjectivité de la raison. Quoique la réponse de Kant ait eu beaucoup de succès, puisqu'il en parut deux éditions en fort peu de temps, Eberhard ne se tint pas pour battu; il changea le théâtre de ses opérations, et appela à son secours Schwab, Brastberger et beaucoup d'autres. Il publia pour son compte, dans les *Archives philosophiques*, des Lettres dogmatiques, genre de composition très-bien approprié à son talent. Mais si des hommes tels qu'Eberhard touchent toujours juste, leurs coups n'ont pas assez de force. Une idée peut bien leur apparaître, mais elle ne brille pas longtemps à leurs yeux, et les plus épaisses ténèbres succèdent à cet éclair.

Eberhard admettait une force ou faculté fondamentale unique, qui pense et sent tout à la fois; c'est la faculté représentative ou intellectuelle. Il faisait de cette unité même le fondement de la simplicité du *moi*. L'âme, suivant lui, est passive quand elle sent, et active quand elle pense. La diversité caractérise la sensibilité, et l'unité le fait de la connaissance. Eberhard a laissé beaucoup d'écrits : *Théorie générale de la pensée et du sentiment*, in-8°, Berlin, 1776, 1786 (ouvrage couronné par l'Académie de Berlin); — *Nouvelle Apologie de Socrate*, in-8°, ib., 1772, 1788; — *De l'idée de la division et de la philosophie*, in-8°, ib., 1778; — *Morale de la raison*, in-8°, ib., 1781, 1786; — *Préparation à la théologie naturelle*, in-8°, Halle, 1781; — *Théorie des Beaux-Arts*, in-8°, ib., 1783, 1790; — *Histoire générale de la philosophie*, in-8°, ib., 1788, 1796; — Abrégé du même ouvrage, in-8°, ib., 1794; — *Courte esquisse de la métaphysique*, in-8°, ib., 1794; — *Essai d'une synonymie générale de la langue allemande, accompagnée d'une théorie des synonymes*, ib., 1795, 1798, continué par Maass, 6 vol. in-8°, 1820, 1830; — *Du dieu de Fichte et des faux dieux de ses adversaires*, in-8°, ib., 1799; — *Manuel d'Esthétique*, 4 vol. in-8°, ib., 1803, 1805, 1807; — *Esprit du Christianisme primitif, Manuel de l'histoire de la culture philosophique*, 3 part. in-8°, ib., 1807, 1808; — *Mélanges*, in-8°, ib., 1784, 1788; — *Magasin philosophique*, 4 vol. in-8°, ib., 1788, 1789; — *Dictionnaire des Synonymes de la langue allemande*, in-8°, ib.,, 1802, 1819, 1837. — *Voyez* les *Souvenirs de Nicolaï sur Eberhard*, in-8°, Berlin, 1810. J. T.

EBERSTEIN (Guillaume-Louis, baron de), enseigna la philosophie comme simple particulier dans sa terre de Mohrungen, près de Saugerhausen. Il s'est surtout fait connaître par la manière heureuse dont il a traité quelques points d'histoire dans les ouvrages suivants : *Essai d'une histoire de la logique et de la métaphysique chez les Allemands depuis Leibnitz jusqu'à notre époque;* ou *Essai d'une histoire des progrès de la philosophie en Allemagne depuis la fin du dernier siècle jusqu'à l'époque actuelle*, ouvrage publié par J.-A. Eberhard (*Voyez* ce nom) dans l'esprit duquel l'ouvrage était conçu. Part. 1re, Halle, 1794, in-8°; part. 2e, 1799. Comme Eberstein attaquait la philosophie critique dans cet ouvrage, et qu'il y eut une réponse de la part de

Kant, il fit paraître une réplique intitulée : *De ma partialité, principalement en ce qui regarde une contradiction de M. Kant,* in-8°, Halle, 1800 ; — *Du caractère de la logique et de la métaphysique des péripatéticiens purs, à l'égard de quelques théories scolastiques,* in-8°, ib., 1800 ; — *Théologie naturelle des Scolastiques, avec des additions sur la théorie de la liberté et la notion de la vérité, telles qu'on les trouve chez eux,* in-8°, Leipzig, 1803. J. T.

ÉCHÉCLÈS, philosophe cynique mentionné par Diogène Laërce (liv. VIII, c. 46). Nous ne savons rien de lui, sinon qu'il naquit à Ephèse et qu'il était disciple de Cléomène et de Théombrote. X.

ÉCHÉCRATE DE PHLIUS, philosophe pythagoricien, contemporain d'Aristoxène. Diogène Laërce (liv. VIII, c. 46) en fait mention sans rien nous apprendre de sa vie ni de ses opinions. X.

ÉCLECTISME [de ἐκλέγω, choisir]. Les alexandrins sont les premiers qui, dans l'histoire de la philosophie, aient érigé l'éclectisme en système. A ce titre, on le sait, leur prétention avouée était de réunir et de fondre dans un seul corps de doctrine toutes les doctrines antérieures. Ils retrouvaient ou croyaient retrouver sous l'infinie variété des idées et des croyances, des idiomes et des formules, un fonds commun de vérités éternelles; accueillant, interprétant avec la même facilité les révélations mystérieuses de la cosmogonie antique, et les enseignements réfléchis de l'école. C'est ainsi qu'on les vit plus tard opposer aux solutions données par le christianisme, un ensemble de solutions fondées sur la double autorité de la raison individuelle, et de la tradition philosophique et religieuse : étrange et vaste système où figuraient à la fois tous les systèmes et tous les noms, le sacré et le profane, Orphée et Pythagore, Platon et Aristote, la Grèce et l'Orient. Mais si l'éclectisme eut, pour ainsi dire, une existence officielle avec les alexandrins, il ne s'en était pas moins produit déjà dans les écoles antérieures, chez Platon, chez Aristote surtout, avec d'autres caractères, il est vrai, et dans un autre but. On le retrouve aussi chez Leibnitz; et, de nos jours enfin, il semble présider aux destinées de la philosophie moderne. Qu'est-ce donc que l'éclectisme? En quoi consiste-t-il à proprement parler? Ne faut-il y voir, comme on l'a prétendu, qu'un syncrétisme grossier des doctrines les plus contraires? que l'absence et la négation de toute philosophie originale? Ou sinon, quelle en est la raison d'être, la valeur et la portée?

En 1829, M. Cousin, appréciant l'état des études philosophiques en France, écrivait ce qui suit :

« La philosophie n'a aujourd'hui que l'une de ces trois choses à faire :

« Ou abdiquer, renoncer à l'indépendance, rentrer sous l'ancienne autorité, revenir au moyen âge ;

« Ou continuer à s'agiter dans le cercle de systèmes usés quise détruisent réciproquement ;

« Ou enfin dégager ce qu'il y a de vrai dans chacun de ces systèmes, et en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les

gouverne tous en les dominant tous, qui ne soit plus telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même dans son essence et dans son unité. »

Poser ainsi la question, c'est la résoudre. De ces trois partis, le premier ne serait rien moins que le suicide de l'intelligence humaine; le deuxième la condamnerait à répéter sans fin les mêmes solutions incomplètes ou contradictoires que par le passé; le troisième, et le seul raisonnable, est aussi le seul qui convienne aux besoins et aux lumières de notre époque : c'est celui qu'a embrassé l'école dite éclectique.

L'esprit de l'éclectisme est donc essentiellement un esprit de tolérance, de conciliation et de progrès. N'adopter ni ne repousser exclusivement aucune doctrine quelle qu'elle soit, mais les accepter toutes comme les produits légitimes de la raison, à la condition de rechercher et de choisir les éléments de vérité que chacune contient, et par suite de les ordonner, de les développer ainsi réunies dans une doctrine supérieure qui soit l'expression la plus fidèle et la plus haute de la vérité tout entière; voilà, pour le résumer en peu de mots, quel est son programme. Faire de l'étude et de la critique approfondie de l'histoire l'antécédent obligé de la théorie, voilà sa méthode.

Ce programme est-il rationnel, et cette méthode rigoureuse? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

Au premier regard que l'on jette sur l'histoire de la philosophie, on est frappé tout d'abord du nombre et de la diversité des écoles et des systèmes qui se sont succédé depuis les temps anciens jusqu'à nos jours. L'esprit inquiet et troublé se demande si les efforts des plus beaux génies n'ont abouti qu'à donner au monde le misérable spectacle des faiblesses et des aberrations de la pensée de l'homme. Autant d'écoles, en effet, autant de solutions opposées dont la lutte se perpétue d'âge en âge. Il n'est pas un problème, pas une seule question, sur lesquels on ne trouve à la fois le pour et le contre. Ce que l'un affirme, l'autre le nie. Auquel croire? A quelle doctrine s'attacher, qui ne succombe devant les objections des doctrines rivales? Quel principe invoquer, dont une longue polémique n'ait démontré l'impuissance ou l'abus? Or, ne serait-il pas insensé, dans un pareil état de choses, de songer à ressusciter aucun des systèmes vieillis que nous ont légués les siècles précédents, de Thalès à Condillac, et de Pythagore à Kant et à Reid? Du moins entendons-nous le progrès d'une autre façon.

Ira-t-on maintenant recommencer l'œuvre de la science, sans tenir aucun compte de l'expérience du passé? On risque de laisser des lacunes, des omissions; on s'expose à refaire ce qui a été fait déjà et, qui pis est, à le refaire moins bien. Qui pourrait se flatter, en se condamnant à une ignorance volontaire ou en reculant de plusieurs siècles, d'avoir une plus grande puissance de logique ou d'invention que Platon, Aristote, Descartes, et tant d'illustres penseurs qui se sont dévoués à la recherche de la vérité? Croit-on sérieusement qu'il n'y ait pas à tirer profit de leurs travaux? Espère-t-on être plus heureux seul qu'avec le concours et l'appui de ces excellents maîtres? Et, nous le demandons, où en seraient la plupart des sciences de nos jours, si les hommes, au lieu d'associer leurs efforts et de se transmettre comme un saint héritage les découvertes de leurs devanciers, avaient voulu se retrancher

dans un isolement superbe, et reprendre à chaque génération le travail accompli par les générations antérieures? Il faut avoir bien peu lu, du reste, pour s'imaginer que l'on puisse trouver actuellement, sans s'appuyer sur tous ceux qui nous ont précédés, une solution neuve de quelque importance en philosophie. Toutes les questions capitales ont été défendues, approfondies dans tous les sens; et nos modernes inventeurs, s'ils prenaient la peine de consulter un moment l'histoire, auraient sans doute, par une juste compensation, un peu moins d'admiration pour eux-mêmes, et plus d'estime pour les autres.

Que faire alors? N'y a-t-il donc qu'à subir l'autorité de doctrines désormais condamnées sans retour, au moins dans leurs prétentions exclusives, ou qu'à les répudier aveuglément? L'esprit humain doit-il incessamment flotter entre cette double alternative, de sacrifier l'avenir ou le passé? Le bon sens répond, et l'éclectisme a répondu, qu'il ne s'agit de proscrire ni le libre examen ni la tradition, mais qu'il faut proclamer leur alliance, de l'histoire dégager la théorie, féconder celle-ci par celle-là, et, au-dessus des différentes doctrines particulières, constituer enfin une doctrine assez vaste pour les admettre toutes avec ce qu'elles ont de vrai et de légitime en soi.

Une pareille tentative n'a rien de chimérique. Il n'y a pas, et il ne peut y avoir, en effet, de philosophie absolument fausse. Qu'on nous dise autrement par quel singulier privilége un système, s'il n'était que pur mensonge, aurait pu se produire et durer. Ce n'est pas l'erreur pour l'erreur elle-même que recherche le philosophe. Quand il étudie la nature, et qu'il tâche d'en pénétrer les secrets au prix de tant de veilles et de fatigues, ce n'est pas sans doute pour substituer à la réalité vivante les vains fantômes de son imagination. Il ne se fait pas un jeu de nier ce qui est, pour affirmer ce qui n'est pas. Loin de là, c'est toujours la vérité qu'il poursuit. Il peut se tromper dans l'appréciation des faits soumis à son examen, exagérer l'importance de l'un, atténuer la valeur de l'autre; mais il ne saurait se placer en dehors des conditions de son être et des lois qui régissent le monde, jusqu'à prêter une existence positive au néant. Les systèmes ne sont donc pas faux à proprement parler, mais incomplets et exclusifs dans leur prétention de contenir la vérité tout entière. Il est incontestable, par exemple, que la sensation joue un grand rôle dans l'acquisition de la plupart de nos idées; et les sensualistes, au lieu de s'en tenir à l'énoncé de ce fait très-positif et très-réel, le dépassent, en concluant que toutes nos idées proviennent de la sensation seule. Les idéalistes, à leur tour, parce que l'esprit découvre en lui-même et tire de son propre fonds des principes qui ne dépendent point de la considération des objets du dehors, veulent tout ramener à ce mode unique de connaître. Des deux côtés même exagération, même erreur, et par conséquent dans l'histoire d'interminables luttes. La conscience nous atteste que tantôt l'homme obéit aux suggestions de l'intérêt personnel, et tantôt conforme ses actes aux prescriptions de la loi morale : Epicure, préoccupé de l'influence qu'exerce sur nos déterminations le motif égoïste, réduira la fin de l'homme à la seule poursuite du bonheur en ce monde; Zénon niera intrépidement le plaisir et la souffrance, pour exalter un héroïsme surhumain. Ce ne sont partout que conséquences outrées, tirées de

principes vrais et se ruinant par des négations réciproques. Ainsi s'explique la coexistence de tant d'écoles opposées dont l'antagonisme se continue à travers les siècles, sans qu'aucune puisse jamais triompher de ses rivales, parce qu'aucune ne renferme l'absolue vérité. Toutes y participent néanmoins; toutes en réfléchissent quelques rayons sous un certain angle. Il ne faut donc point s'étonner de la contradiction plus apparente que réelle des diverses écoles philosophiques, mais en tirer parti dans l'intérêt de la science, et l'accepter comme un fait qui résulte des lois mêmes de notre nature. L'esprit humain, lorsque sa curiosité s'éveille pour la première fois, et qu'il cherche à se rendre compte des phénomènes qui l'entourent, ne sait pas se plier aux exigences d'une méthode. Il a hâte, avant tout, de sortir de l'état de doute et d'ignorance où il est plongé. A peine un côté de la réalité se découvre-t-il à ses regards, qu'il s'y rattache, et refuse de rien voir au delà. Le moindre examen lui suffit, et il s'empresse d'en généraliser les résultats, pour les étendre aussitôt, par une induction illégitime, à tout ce qui est. Thalès, pour avoir observé que l'eau se vaporise sous l'action de la chaleur et se condense sous l'action du froid, n'hésite pas à conclure qu'elle est le principe générateur de toutes choses. Pythagore, engagé dans un autre ordre d'idées, remarque que le solide se décompose en surfaces, la surface en lignes, la ligne en points, et pour expliquer ce qu'il y a de fixe et d'invariable dans la constitution des êtres, il a recours aux propriétés des nombres et de l'étendue géométrique. Chaque solution, incomplète en elle-même, quand on la compare avec la réalité totale, ne laisse pas cependant d'être vraie dans la partie de la réalité qu'elle représente; et, par conséquent, si l'on songe que tant et de si illustres penseurs dans les conditions les plus diverses de mœurs, de croyances, de nationalité, de race, ont agité les questions philosophiques depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, on arrivera sans peine à cette conviction, qu'ils ont dû épuiser les différents points de vue sous lesquels il est possible d'envisager le problème de la science. D'où il suivrait que les éléments de la science sont tout prêts : l'histoire, devenue une contre-épreuve indispensable de la conscience, les contient dans son sein; mais il faut les dégager des doctrines où ils sont dispersés; il faut, après les avoir dégagés, les coordonner entre eux, et les unir sans les confondre dans une doctrine supérieure, dans un tout organique; enfin il faut déterminer les lois d'après lesquelles ils se sont produits au jour; il faut montrer comment s'enchaînent les systèmes qui les représentent, et embrasser, dans sa plus haute unité, la science de l'esprit humain. Telle est précisément la triple tâche que se propose l'école éclectique. Rappelons maintenant en peu de mots les principales objections qui ont été dirigées contre elle.

L'éclectisme, a-t-on dit, n'est qu'un syncrétisme, ou mélange grossier des systèmes entre eux. Non, l'éclectisme ne consiste pas à mêler ensemble tous les systèmes quels qu'ils soient; il a pour but, au contraire, de rechercher et de discerner dans chacun la part du vrai et celle du faux; de ces deux parts il recueille la première et rejette la seconde, ne laissant subsister des doctrines que l'élément de vérité qui leur est propre, pour les organiser dans une doctrine plus fidèle et plus vaste. — L'éclectisme, a-t-on ajouté, mène droit au fatalisme, à l'in-

différence. Quel fatalisme y a-t-il à montrer que chaque opinion philosophique a sa raison d'être dans quelque fait de la nature humaine, et qu'à ce titre les écoles les plus opposées ont pu se produire et compter dans l'histoire? Déclarer l'homme faillible, ce n'est pas le condamner à se tromper toujours. Expliquer l'erreur, n'est pas la justifier, que nous sachions. Loin de là, s'il est un moyen d'échapper au découragement que peut inspirer le spectacle de tant de systèmes en lutte les uns avec les autres, c'est à l'éclectisme qu'il le faut demander, puisqu'il se propose de mettre un terme à la contradiction des systèmes, et que ceux-ci se trouveraient conciliés dans les cadres de la science, comme les faits dont ils sont l'image se concilient dans la réalité. — L'éclectisme, a-t-on dit encore, est l'absence et la négation de tout système en philosophie. Si l'on prétend que l'éclectisme est l'absence et la négation de tout système exclusif, nous l'accordons volontiers; car, son but est précisément de repousser tout ce qui porte un caractère de partialité et d'exclusion, de contrôler les uns par les autres les systèmes incomplets qui ont paru successivement, de les subordonner à sa propre règle, et de marcher ainsi à leur tête à la recherche et à la conquête de la vérité. Mais par cela seul l'éclectisme suppose un système plus vaste, qui permette de distinguer dans chaque doctrine le vrai d'avec le faux, et qu'enrichissent chaque jour l'étude et la critique des monuments philosophiques antérieurs. Lui seul, on peut le dire, donne les moyens de constituer l'unité de la science; à tout le moins conviendra-t-on qu'il en est la meilleure et la plus sûre garantie.

Que ceux qui l'attaquent, du reste, ne croient pas l'éclectisme né d'hier; il est au fond de la plupart des grandes doctrines du passé. La science moderne l'a retrouvé dans Platon, où il est dissimulé, voilé sous les formes d'un art admirable. Aristote, avec un génie plus sévère, én a expressément formulé la loi au premier livre de la *Métaphysique*, lorsque, après avoir exposé sa théorie des quatre premiers principes de l'être, il ajoute : « Reprenons les opinions de ceux qui, avant nous, se sont appliqués à l'étude de l'être et ont philosophé sur la vérité, et qui, eux aussi, discourent évidemment de certains principes et de certaines causes. Cette revue sera un préambule utile à la recherche qui nous occupe. En effet, ou bien nous découvrirons quelque autre espèce de cause, ou bien nous prendrons une plus grande confiance dans les causes que nous venons d'énumérer. » En d'autres termes, Aristote fait de la critique historique l'antécédent nécessaire de la théorie, éclairant et contrôlant tour à tour son propre système par les systèmes des philosophes ses prédécesseurs. Tel fut aussi le but que semblèrent poursuivre les alexandrins, mais dont ils s'écartèrent aussitôt, pour professer un dogmatisme aussi exclusif qu'aucun de ceux qu'ils avaient prétendu concilier d'abord. Chez les modernes, Leibnitz, au sortir de la révolution cartésienne, ne voit de salut contre les dangers de l'esprit de secte qui menaçait d'envahir encore une fois la philosophie, que dans l'étude impartiale de l'histoire. « La vérité, dit-il, est plus répandue qu'on ne pense; mais elle est très-souvent fardée, et très-souvent enveloppée et même affaiblie, mutilée et corrompue, par des additions qui la gâtent et la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de vérité chez les anciens, ou, pour parler plus généralement, chez les

antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, et ce serait en effet *perennis quædam philosophia.* » Il est impossible de donner de l'éclectisme une formule plus profonde et plus belle; et l'on voit avec quel bonheur Leibnitz l'a constamment appliquée. « J'ai trouvé, dit-il encore, que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent; mais non pas tant en ce qu'elles nient.» La critique a désormais sa mesure et sa règle. Si les philosophes prennent une partie de la réalité pour la réalité totale; s'ils développent aveuglément jusqu'au bout les conséquences d'un principe, sans s'inquiéter des principes contraires qui en infirment les résultats ou en limitent la portée; leur erreur n'est cependant jamais absolue. L'omission, l'exclusion, voilà le tort des systèmes; et le seul moyen d'y remédier, c'est de les compléter les uns par les autres, en leur empruntant à tous les éléments de vérité qu'ils contiennent et en combinant tous ces éléments dans un tout organique. Dès lors on rattache au présent les traditions du passé; rien n'est perdu du travail des âges antérieurs, et tous concourent également à l'œuvre commune. Telle fut du moins la pensée de Leibnitz. Au lieu de triompher de l'opposition des écoles rivales, il s'efforce de les concilier au profit de la science, en montrant que toutes les doctrines sont susceptibles d'une bonne interprétation. C'est ainsi qu'au dogmatisme intolérant de l'école cartésienne, il opposa l'autorité de la scolastique et de l'antiquité trop longtemps méconnues, et qu'interrogeant tour à tour Pythagore et Démocrite, Platon et Aristote, Abailard et saint Thomas, il put constater à travers les siècles, sous la forme changeante des systèmes, l'identité, l'immortelle unité de l'esprit humain, *perennis quædam philosophia.* Il serait facile de pousser plus loin cette apologie de l'éclectisme; on en retrouverait la tradition, après Leibnitz, en Allemagne, et là où on s'attendrait peut-être le moins à le rencontrer, s'il n'était une des conditions du clair et vif esprit de la France, jusqu'au milieu de l'entraînement des idées et des passions du dernier siècle, chez Fontenelle, chez Diderot, qui l'appelle la philosophie de tous les bons esprits depuis le commencement du monde. De nos jours, et de l'aveu de tous, il est dans les habitudes générales de la pensée moderne. En politique, en littérature, dans les arts, il a triomphé. Il a devant lui un immense avenir; car que d'efforts à faire encore, que de faits à recueillir, que de monuments à étudier avant d'embrasser dans leur unité et dans leur magnifique développement toutes les vérités accessibles à la pensée humaine.

Voir Cousin, *OEuvres complètes*, et particulièrement les *Fragments philosophiques*, in-8°, Paris, 1826; le *Cours d'histoire de la Philosophie*, 3 vol. in-8°, ib., 1828. — Tennemann, *Précis d'histoire de la Philosophie*, traduit de l'allemand, préface, 2 vol. in-8°, ib., 1829; et la préface des *Nouveaux fragments philosophiques*, in-8°, ib., 1833. — Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, in-8°, ib., 1833. — Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie au dix-neuvième siècle*, 3e édition, 2 vol. in-8°, ib., 1834. A. B.

ÉCOSSAISE (ÉCOLE). Fondée dans la première moitié du XVIIIe siècle par Hutcheson, professeur à l'université de Glasgow vers 1729,

l'école écossaise compte parmi ses principaux représentants Adam Smith, Thomas Reid, James Béattie, Ferguson, Dugald Stewart et Brown. Chronologiquement, elle a sa place marquée entre l'école de Locke en Angleterre, et celle de Kant en Allemagne.

On ne trouve pas chez les philosophes écossais un ensemble complet et régulier de doctrines, ni cette forte et profonde unité de vues qui permettent de suivre, du maître aux disciples, les développements d'un système jusque dans ses dernières conséquences. Sous ce rapport, ils formeraient moins une école, à prendre le mot dans son acception la plus rigoureuse, qu'une famille de libres penseurs unis par une certaine conformité de sentiments et d'idées. Ils ne professent pas une même doctrine, ils n'obéissent pas à un seul chef. Mais si l'accord est faible entre eux, s'il n'y a pas de l'un à l'autre tradition reconnue d'un seul et même enseignement, ils ne laissent pas d'avoir sur quelques points essentiels, comme, par exemple, sur l'objet de la science, sur ses limites, et la méthode qu'il convient de lui appliquer, un système arrêté de convictions, par lequel ils se distinguent et se séparent nettement des autres philosophes antérieurs ou contemporains. C'est ce système qui constitue leur originalité propre. Il est renfermé déjà dans les théories de Smith et de Hutcheson; mais l'honneur de l'avoir formulé appar-partient à Reid, et c'est dans les œuvres de ce dernier qu'on doit en chercher les principaux traits.

La philosophie de Reid ressort tout entière de la mémorable polémique qu'il engagea contre l'hypothèse des idées représentatives. On sait que, pour rendre compte du fait de la perception extérieure, les philosophes avaient cru devoir imaginer, entre nous et les choses, un être intermédiaire, appelé idée ou image, et destiné à mettre l'esprit en rapport avec les objets environnants. Cette théorie, dernier et triste reste de l'ancienne explication donnée par les atomistes, régnait toujours dans l'école, et Reid l'avait d'abord adoptée, lorsque enfin il ouvrit les yeux sur les funestes conséquences qu'en avaient tirées Hume et Berkeley. Berkeley, partant de ce principe que la croyance à l'existence des objets du dehors n'a d'autre fondement que la présence des idées dans l'esprit, et ne trouvant rien dans la nature de l'idée qui justifiât cette croyance, avait nié le monde extérieur. Hume, à son tour, s'était emparé de l'argumentation de Berkeley pour ruiner l'existence des esprits et de Dieu. Si en effet toute connaissance implique la nécessité d'un intermédiaire entre le sujet connaissant et l'objet connu, le sujet ne peut jamais communiquer directement avec l'objet, quel qu'il soit; et si l'on nie l'existence des corps, parce qu'on ne les atteint pas directement et dans leur substance, on doit nier au même titre les esprits et Dieu, qu'on n'atteint pas davantage en réalité. Tout s'évanouit donc au sein de ce scepticisme universel; et il ne reste plus rien que des idées, c'est-à-dire des phénomènes inexplicables, de vains fantômes, un pur néant. D'aussi monstrueuses conséquences révoltent évidemment le sens commun; et Reid, au nom du sens commun, protesta contre la théorie qui les avait engendrées. En dépit de tous les raisonnements des philosophes, l'humanité croit à l'existence du monde extérieur; les philosophes y croient comme le vulgaire, et il n'est pas à cet égard de sceptique si déterminé dont les actes ne démentent à

chaque instant la doctrine. D'où provient un tel désaccord? Au moins faudrait-il, pour sacrifier aux conclusions de la science l'irrésistible foi du genre humain, que la démonstration sur laquelle on s'appuie fût absolument rigoureuse et vraie. Mais non, et Reid en dévoila les vices avec une sagacité supérieure. Quel est le point de départ, le principe de la démonstration de Berkeley, et, par suite, de Hume? Une pure hypothèse : la prétendue nécessité de l'idée comme intermédiaire entre le sujet et l'objet de la connaissance. Or, cette hypothèse, de quelque façon qu'on l'envisage, n'explique pas ce qu'elle est destinée à expliquer. Du moment, en effet, que l'idée est érigée en être distinct, il faut qu'elle soit ou une substance matérielle, ou une substance immatérielle, ou qu'elle participe à la fois des deux natures. Matérielle : elle suppose la possibilité d'une communication entre elle et l'esprit, et alors on ne voit pas pourquoi l'esprit n'entrerait pas aussi bien en communication directe avec les corps. Immatérielle : elle ne saurait avoir, pour communiquer avec les corps, plus de vertu que l'esprit lui-même. Veut-on enfin qu'elle soit à la fois matérielle et immatérielle, correspondant par son être matériel avec les corps, par son être spirituel avec l'âme, on résout la question par la question, et le problème demeure tout entier, puisqu'il s'agit précisément de savoir comment deux termes de nature contraire, le corps et l'esprit, peuvent entrer l'un avec l'autre en relation. La réfutation était victorieuse, et Reid, après une analyse approfondie du fait de la perception extérieure et des circonstances qui l'accompagnent, établit que la croyance à l'extériorité est un acte de foi qui a en lui-même sa raison d'être et sa légitimité. Nous croyons, dit-il, à l'existence des objets du dehors aussi invinciblement que nous croyons à notre propre existence, sans avoir besoin d'invoquer aucune preuve pour justifier le témoignage des facultés qui la révèlent. D'un mot, on ne peut ni tout démontrer, ni tout expliquer. Et comme dans l'ordre des vérités démonstratives la science remonte et s'arrête à des principes premiers indémontrables ; dans l'ordre des vérités empiriques, il faut admettre également des faits simples et primitifs, qui tout en servant à expliquer les autres, ne sont pas eux-mêmes susceptibles d'explication.

Cette critique de la théorie des idées représentatives conduisit Reid à des conclusions plus explicites sur les causes générales d'erreurs qui avaient arrêté les progrès des sciences philosophiques, et sur les moyens d'y remédier. Or, suivant Reid et toute l'école écossaise, les sciences philosophiques sont des sciences de faits, exactement au même titre que les sciences physiques et naturelles. Celles-ci ont pour objet la connaissance et l'explication des phénomènes extérieurs; celles-là ont pour objet la connaissance et l'explication des phénomènes internes ou de conscience. La méthode qui s'applique aux unes est donc applicable aux autres, puisqu'il s'agit, dans les deux cas, d'étudier des faits observables, de les classer et de les ramener à des lois. C'est grâce à cette méthode, que les sciences physiques ont été constituées depuis Bacon, et qu'elles sont arrivées aux plus merveilleux résultats. C'est aussi par cette méthode que les sciences philosophiques pourront être enfin constituées, et arriver à des solutions précises et rigoureuses. Si depuis tant de siècles et malgré les efforts des plus beaux génies, elles

sont restées stationnaires, en proie à l'incertitude et au doute, c'est qu'on y a toujours procédé par voie de conjecture et d'hypothèse. De là tant de systèmes opposés, incomplets, et qui ne représentent chacun qu'une faible partie de la réalité totale. Les sciences naturelles ont pendant longtemps partagé le même sort; elles ont traversé les mêmes vicissitudes, et n'en sont sorties que du jour où les savants, au lieu de conjecturer et de deviner, ont adopté et appliqué scrupuleusement la méthode d'observation. Il n'y a pas, non plus, d'autre marche à suivre dans l'étude de la philosophie : proscrire impitoyablement l'hypothèse et observer; ne rien supposer au delà des données de l'observation seule. Mais il est, selon l'école écossaise, une autre cause d'erreur plus puissante encore, et qui tient à ce que les philosophes n'ont pas su reconnaître les bornes assignées à la faiblesse de l'entendement humain dans la recherche de la vérité. Ils ont voulu pénétrer la dernière raison de ce qui est, sous le mode atteindre la substance, sous l'effet la cause, expliquer l'inexplicable. Rien de plus vain, d'après Reid et ses disciples, qu'une pareille prétention. Car, en dernière analyse, que savons-nous de la réalité, soit interne, soit externe? Notre savoir, disent-ils, se réduit à la connaissance des phénomènes et, par suite, des propriétés ou attributs; le reste nous échappe. Tout ce que nous pouvons dire des causes et des substances, c'est qu'elles existent, parce que la pensée remonte de l'effet à la cause et de l'attribut à l'être. Mais causes et substances sont en elles-mêmes insaisissables. Comment existent-elles? Quelle est au fond leur nature? Nul ne le sait, et c'est compromettre la science que de l'embarrasser de semblables questions. Tant que les sciences naturelles furent engagées dans cette voie et qu'elles s'occupèrent de déterminer en quoi consiste l'essence de la matière et des corps, elles ne produisirent que des systèmes chimériques. Du moment, au contraire, qu'elles ont renoncé à ce mode d'investigations, pour se renfermer dans l'étude des faits, de leurs caractères et de leurs rapports, elles sont rapidement parvenues à un état de certitude et de perfection relative, inespéré. La conclusion à en tirer, c'est qu'il faut également renoncer, en philosophie, à tous ces problèmes insolubles sur le comment et le pourquoi de l'existence des êtres, et s'attacher à la partie de la réalité qui est seule directement connaissable, c'est-à-dire aux phénomènes; car cela seul est possible pour l'esprit comme pour les corps, et les conditions de la science des corps sont les mêmes que celles de la science de l'esprit. Les écossais ont insisté sur ce point avec la plus grande force : analogie complète des sciences physiques et des sciences morales et, par conséquent, application de la méthode baconienne aux unes comme aux autres. Il s'ensuit que les questions philosophiques peuvent et doivent toutes se ramener à des questions de faits, et que la philosophie tout entière dépend de la psychologie. Tel est le but avoué de la réforme que Reid et Dugald Stewart voulurent introduire dans la philosophie. Un dernier trait achèvera de la caractériser. Toutes les sciences impliquent au fond certains principes qui les gouvernent et sans lesquels elles ne sauraient subsister un moment. Récuser ces principes, ruiner la légitimité du témoignage des sens ou de la raison, infirmer la validité du rapport de l'effet à la cause, de l'attribut à la substance, serait ruiner du même coup toutes

les applications qui en dérivent. La philosophie, sous ce rapport, est soumise aux mêmes conditions que les sciences mathématiques, ou que les sciences physiques et naturelles. Mais tandis que dans les autres sciences, les savants qui s'en occupent prennent pour accordées les vérités premières sur lesquelles ces sciences reposent, les philosophes ont cru devoir en contester la légitimité, ou l'établir chacun à sa manière. Et comme ces vérités premières, par cela seul qu'elles sont simples, irréductibles, se refusent à la démonstration, ils ont été conduits à les altérer ou à les nier. Nulle erreur, suivant les écossais, n'a été plus préjudiciable aux intérêts de la science dont on a méconnu la nature et les limites. Quelle science autrement eût jamais fait un pas, si chacune avait dû prouver sa raison d'être, et remonter à l'infini pour se justifier? Ils proscrivirent donc ces ambitieuses et, si nous les en croyons, inutiles recherches, et déclarèrent que la philosophie devait accepter, au même titre que les autres sciences, les vérités indémontrables qui lui servent de base. Mais quelles sont ces vérités? quel est leur rôle? quelle part leur revient dans l'acquisition des connaissances humaines? voilà le problème que Reid, après Aristote, entreprit le premier de résoudre. Comme il avait réfuté l'idéalisme de Berkeley par la critique du dogmatisme de Descartes, il sapa dans sa base le scepticisme de Hume par la critique du dogmatisme de Locke. Suivant Locke et ses partisans, toutes nos idées sont le résultat de l'observation et de ses données. L'esprit est une table rase. Il entre en rapport avec les phénomènes du monde extérieur par l'intermédiaire de la sensation; il connaît les phénomènes du monde interne par la conscience. De la comparaison des idées entre elles naît le jugement, grâce à la mémoire; de la comparaison des jugements entre eux, le raisonnement; ainsi tout s'enchaîne et se résout, en dernière analyse, dans les idées, qui sont elles-mêmes le produit de l'observation. Rien de plus simple au premier abord, et de plus rigoureux en apparence, qu'une semblable doctrine; mais Hume se chargea d'en démontrer le vice par une invincible déduction des conséquences qui en résultent. Si les idées, comme on le prétend dans l'hypothèse, proviennent de l'observation seule, il n'y a ni substances, ni causes, car l'observation n'atteint que des phénomènes mobiles et passagers; nous pouvons connaître la surface, le fond se dérobe perpétuellement à nos recherches. Si, d'autre part, les jugements ne sont que le produit de la comparaison de deux ou de plusieurs idées préalablement fournies par l'observation, ainsi que le veut Locke et son école, on ne peut dire, ni que tout fait suppose une cause, ni tout attribut un être. De ces deux termes mis en rapport, l'un est entièrement chimérique, puisqu'il ne correspond à aucune réalité saisissable, et il n'y a pas d'artifice logique au monde qui permette de transformer un rapport éventuel de concomitance ou de succession, dût-il se reproduire uniformément, en un rapport invariable, nécessaire, absolu. C'est ainsi que Hume avait tiré de la théorie de Locke sur l'origine des idées, un scepticisme universel qui ruinait la croyance du genre humain à toute réalité quelle qu'elle fût, les corps, l'âme et Dieu. Or Reid, par une analyse supérieure, fit voir que toute notion implique, outre l'élément *à posteriori* produit de l'expérience, un élément *à priori* parfaitement distinct, que l'expérience ne con-

tient pas, et qu'elle est impuissante à expliquer. A côté des jugements empiriques, contingents, dérivés de la comparaison d'idées particulières, il distingua des jugements spontanés, nécessaires, universels, et qui sont la raison d'être des premiers. Ces jugements, avec les principes qu'ils supposent, dira-t-on qu'ils proviennent de l'expérience? Non, car ils la surpassent et la dominent. De la réflexion? Pas davantage; car ils se produisent instantanément dans l'esprit, sans que nous y ayons songé, que nous l'ayons voulu. On les retrouve à la fois chez tous les hommes, et ils possèdent dès le premier jour toute l'autorité qu'ils auront jamais plus tard. Nous ne sommes maîtres ni de les accepter, ni de les repousser; ils constituent le fond même de l'intelligence et président à chacun de ses actes. L'analyse peut les dégager, les exprimer par des formules plus ou moins rigoureuses; mais, formulés ou non, l'esprit les applique avec une certitude égale. Sous ce rapport, l'homme croit sans avoir appris, il sait sans avoir besoin d'apprendre. Il y a donc deux sortes de vérités, les unes *à posteriori*, les autres *à priori;* et ce sont ces dernières que Reid opposa à l'empirisme de Locke. Les écossais les ont désignées sous différents noms : lois fondamentales de l'intelligence, croyances primitives, principes de la croyance humaine, vérités du sens commun; mais, malgré cette diversité dans les termes, et bien que les listes qu'ils ont essayé d'en dresser soient défectueuses, arbitraires ou confuses, ils n'en ont pas moins eu l'honneur de déterminer l'existence de ces vérités générales avec plus de précision qu'on n'avait fait jusqu'alors, de les distinguer des vérités empiriques qu'elles accompagnent, d'indiquer enfin le rôle qu'elles jouent dans l'acquisition de la connaissance.

Telle est, en peu de mots, la doctrine de l'école écossaise sur l'objet, les limites et les conditions de la science philosophique. Le principal titre de gloire des philosophes écossais est incontestablement d'avoir montré avec la dernière évidence qu'il y a une science de l'esprit, comme il y a une science des corps, et que les procédés qui s'appliquent à l'étude de celle-ci sont, dans une certaine mesure, applicables à l'étude de celle-là. On avait établi, sans doute, avant eux, la distinction du monde physique et du monde moral, et la nécessité de l'observation pour connaître les phénomènes du monde interne; mais ils sont les premiers qui aient nettement exposé les règles de cette observation, et surtout qui l'aient pratiquée pour leur propre compte. Un autre service rendu par les écossais, a été de faire voir que tous les problèmes philosophiques ont leurs éléments de solution dans la connaissance préalable des phénomènes de l'esprit humain et de ses lois. Et s'ils ont exagéré cette idée jusqu'à sembler proscrire comme insolubles certaines questions qui sont du domaine ordinaire de la métaphysique, il ne faut pas s'empresser de les condamner; mais on doit excuser chez eux une réaction presque inévitable contre le dogmatisme excessif des écoles antérieures. Ils ont plutôt ajourné que nié la métaphysique, en appliquant la méthode expérimentale qui prescrit d'étudier d'abord et d'épuiser les faits avant de remonter à leurs causes. Ils ont voulu, avant tout, en finir avec l'hypothèse, et mettre les principes du sens commun à l'abri de tout péril. Mais la prudence a ses excès comme la hardiesse : parce qu'on a abusé du raisonnement, il ne faudrait pas le proscrire, ni

substituer l'empirisme à un dogmatisme sans règle et sans frein. Retrancher de la science les recherches les plus nobles et les plus élevées que puisse se proposer l'esprit humain, les problèmes qui ont exercé les plus grands génies de l'antiquité et des temps modernes, c'est supprimer la science elle-même, c'est lui ôter tout intérêt, toute dignité et toute influence.

Parvenue à son apogée avec Reid et Dugald Stewart, la philosophie écossaise ne compte plus aujourd'hui, dans le pays où elle est née, qu'un seul représentant, et sans doute le dernier. Introduite chez nous dans l'enseignement supérieur par M. Royer-Collard (1811-1813), elle a exercé une influence très-salutaire sur le mouvement philosophique qui date de cette époque; elle a fait prévaloir le principe que l'observation des faits, que l'étude approfondie de la psychologie est l'antécédent obligé et la condition *sine qua non* de la philosophie tout entière.

Voir, pour la bibliographie, *Cours d'histoire de la Philosophie morale au dix-huitième siècle*, in-8°, Paris, 1840. — Thomas Reid, *Œuvres complètes*, traduites par Jouffroy, 1er volume (préface), in-8°, Paris, 1836. — W. Hamilton, *Fragments de philosophie*, traduits par Louis Peisse (préface), in-8°, Paris, 1840. — On peut en outre consulter, dans ce Dictionnaire, les noms des principaux philosophes écossais. A. B.

ECPHANTE de Syracuse. Ce philosophe, dont la vie nous est entièrement inconnue et dont les écrits ne sont point arrivés jusqu'à nous, est ordinairement compris dans l'ancienne école pythagoricienne. Si cette opinion est fondée, il faut ajouter qu'Ecphante abandonna les doctrines de son premier maître, pour le système de Leucippe et de Démocrite. Il substitua aux monades de Pythagore des substances purement matérielles, les atomes, auxquels il ajouta le vide; et ces deux principes lui parurent suffisants pour expliquer la formation de tous les êtres.

Voyez Stobée, dans l'édition de Heeren, t. I, p. 308. X.

ÉDUCATION. Pour se faire tout d'abord une idée juste de ce que l'on doit entendre par ce mot, il suffit de jeter un regard sur un enfant nouveau-né. Cet être si faible, dénué de tout, porte en lui les germes des plus puissantes, des plus nobles facultés. Abandonné à lui-même, il ne tarderait pas à périr; et si des soins intelligents ne viennent diriger son développement, en supposant qu'il vive, il est exposé à toutes sortes de difformités physiques et morales. Or ces soins constituent ce qu'on appelle l'*éducation*, et c'est de l'éducation, prise en ce sens, que nous essayerons de déterminer les principes généraux, l'objet et la fin.

Il ne sera donc question ici ni de cette éducation universelle par laquelle la Providence conduit l'espèce humaine vers sa destinée finale, ni de cette éducation indirecte qui se compose de toutes les circonstances naturelles et sociales sous l'empire desquelles s'élèvent les individus, et qui, les prenant au berceau, les mène, à travers tous les accidents de la vie, vers leur destination particulière. Il s'agit uniquement des soins que les parents et les maîtres donnent à leurs enfants et à leurs élèves, pour les diriger dans leur développement physique et moral.

Toute génération nouvelle s'élève naturellement sous l'influence de celle qui l'a produite, et reçoit de celle-ci des directions, des opinions, des habitudes, des exemples. Primitivement cette éducation est toute naïve : les parents apprennent aux enfants ce qu'ils ont appris de leurs ancêtres, et les enfants imitent ce qu'ils voient faire à leurs parents. Cette imitation est déjà un principe de progrès, puisqu'elle perfectionne et accroît ce qu'elle imite ; mais une amélioration réelle et générale de la condition humaine n'est assurée que du moment que l'éducation devient une étude, un art qui a ses principes et ses lois.

C'est à cette éducation directe et réfléchie que l'humanité doit tous ses progrès. C'est par elle, si elle est bien dirigée, que la génération qui s'élève est mise en possession de toutes les conquêtes des générations qui ont vécu, et qu'elle devient capable d'ajouter à cet héritage et de l'améliorer.

Ainsi l'idée de l'éducation s'agrandit : elle n'a pas seulement pour objet de diriger le développement de l'enfant comme individu ; elle doit encore assurer le progrès régulier de la société, le perfectionnement de l'espèce tout entière.

A cette éducation philosophique et purement humaine, dont l'objet est le développement graduel et légitime des facultés, est opposée l'éducation factice et intéressée, qui a pour but de *dresser* l'enfance, de la façonner, par l'habitude et par la prévention, à un ordre de choses et d'idées déterminé, que l'on veut à tout prix établir ou perpétuer.

L'éducation artificielle se propose un but de convention et n'y parvient qu'en faussant la raison et en faisant violence à la nature. Telle fut l'éducation chez les Spartiates ; telle était, en général, celle que dirigeaient les ordres monastiques. Telle est encore celle des Chinois, qui s'efforce de renfermer à jamais les hommes et les institutions dans des formes établies et consacrées. Une pareille œuvre ne peut se soutenir à la longue, et, au lieu de réformes sages et graduelles, elle appelle les révolutions violentes ou la décadence. L'éducation philosophique, au contraire, fondée sur la connaissance de la vraie nature de l'homme, tout en respectant l'ordre de choses établi, tout en le consolidant même dans ce qu'il a de raisonnable, tend à l'améliorer, à le perfectionner. Mais ce genre d'éducation n'est possible que dans une société fondée elle-même sur le respect de la dignité humaine, dans une société libre qui admet le progrès avec la stabilité. Dans une pareille société, l'éducation pourra être tout à la fois conservatrice, en raffermissant les bases de la constitution, et progressive, en ce que cette même constitution n'exclut aucune amélioration organique et régulière ; elle sera politique et sociale en même temps que rationnelle, nationale en même temps que morale et humaine.

L'éducation artificielle forme des acteurs, dresse les enfants au rôle qu'ils auront à jouer dans la société ; l'éducation véritable tend à faire des hommes et des citoyens ; celle-là, pour arriver à ses fins, pour réussir à inculquer à ses victimes un système d'idées ou de sentiments plus ou moins factices, est obligée d'employer des moyens violents, et au lieu de cultiver et d'ennoblir la nature, la fausse ou l'étouffe, la déprime et la dégrade d'une part, et de l'autre la tend et l'exalte partiellement outre mesure ; celle-ci, au contraire, dirige et hâte le déve-

loppement de toutes les facultés, en le réglant uniquement par la raison et la morale. Cette éducation, la seule qui mérite véritablement ce nom, est un des sujets les plus dignes d'exercer les méditations du philosophe. La *philosophie de l'éducation* est, avec la politique, la plus haute application de la philosophie. Mais elle suppose plus particulièrement une étude approfondie de la psychologie et de la morale.

Dans l'usage, les mots *instruction* et *éducation* sont synonymes, et ils le sont avec raison, car l'instruction et l'éducation se supposent réciproquement; elles rentrent constamment l'une dans l'autre et coïncident presque toujours. Mais, ainsi que tous les synonymes, ces deux mots expriment deux espèces d'un même genre, ou une idée commune avec des nuances qui les distinguent. L'éducation et l'instruction ont ensemble pour objet le développement et l'exercice des facultés; mais la première s'adresse plus à l'âme, au cœur, aux passions, et la seconde à l'imagination, à l'entendement, à l'esprit; celle-là a plus pour objet de former le caractère et les habitudes, celle-ci d'élever, de nourrir l'intelligence. L'éducation est impossible sans l'instruction, tout ce qu'il y a de virtualité dans la conscience ne pouvant se réaliser que par la pensée; et l'instruction, par cela même qu'elle éclaire l'esprit, le dispose à recevoir l'éducation : elle est, d'un côté, l'éducation de l'intelligence, de la raison, et, d'un autre côté, l'instrument, la lumière de toute éducation.

Mais si l'éducation et l'instruction sont inséparables dans la pratique, on peut, on doit néanmoins traiter séparément des principes et des règles de l'une et de l'autre : de l'éducation, comme ayant directement pour objet le développement des facultés et la formation des bonnes habitudes, et n'admettant l'instruction qu'au nombre de ses moyens; de l'instruction ou de l'enseignement, considéré en soi, comme ayant pour fin spéciale la transmission des connaissances et la culture de l'entendement. L'éducation, dans son acception restreinte, est la *géorgique* de l'âme, l'instruction celle de l'esprit. L'art de l'éducation et l'art d'instruire supposent l'un et l'autre celui de la discipline. Tous trois constituent dans leur ensemble la *science pédagogique*.

Ces diverses branches de la science de l'éducation reposent évidemment sur certains fondements communs, sur des principes généraux, qui doivent être recherchés et posés à l'avance, et qui composent la philosophie de l'éducation. Celle-ci a pour objet, en s'appuyant sur la science de l'homme et particulièrement sur la morale, de déterminer le but de toute éducation et d'en fixer les principes suprêmes.

La philosophie de l'éducation a d'abord à faire reconnaître ses titres, sa nécessité comme science, et ses rapports avec les autres branches de la philosophie; puis à indiquer son objet et son but. Sa nécessité, elle la prouve, si ce n'est par les effets d'une bonne éducation, du moins par ceux que produit nécessairement une éducation mauvaise, et par l'état de brutalité et de misère où demeurerait celui dont les facultés resteraient sans aucune culture; elle la prouve surtout par la nature même de ses recherches et de ses préceptes, dont l'importance ne peut manquer de frapper les esprits : car ces préceptes, pour être fort naturels et d'une grande simplicité, n'en sont pas moins l'ouvrage de la réflexion et de l'étude, et ne sauraient être bien compris sans un

certain effort. Quant à son objet, l'ensemble des moyens qui servent à l'éducation, elle ne le crée pas, elle le soumet à l'action du raisonnement et le réduit en système : elle l'emprunte à la science de l'homme, à la physiologie, à la psychologie, à la logique, à la morale, dont elle est une application. Enfin, quant à son principe général, on peut dire avec Platon, qu'une bonne éducation consiste à donner au corps et à l'âme toute la perfection dont ils sont susceptibles ; ou avec Kant, qu'il y a en tout homme un *homme divin*, les germes d'un homme parfait, conforme au type selon lequel Dieu le créa, et que l'éducation doit favoriser et diriger le développement de ces germes ; mais l'essentiel, c'est de savoir quelle est cette beauté, cette perfection à laquelle nous devons aspirer, et par quels moyens on en peut approcher. On peut dire, avec Rousseau, qu'il faut tout rapporter aux dispositions primitives et en diriger le développement vers ce que la raison reconnaît pour ce qu'il y a de meilleur ; mais l'important est de savoir quelles sont ces dispositions primitives et ce que veut la raison, et c'est précisément là ce qu'il s'agit de déterminer.

La proposition qui nous paraît exprimer le plus nettement le principe général de l'éducation est celle-ci : l'éducation a pour objet le développement harmonique, graduel et libre de toutes les facultés, en les soumettant toutes à l'empire de la raison. Ce principe universel sert tous les intérêts légitimes, tout but raisonnable, embrasse tous les sentiments et toutes les dispositions primitives, s'applique à tous les états, à toutes les classes de la société, et admet toutes les éducations spéciales ; mais par là même il interdit la culture exclusive ou trop prédominante de toute faculté particulière, toute vue intéressée ou exclusivement politique, toute espèce d'*ilotisme* en matière d'éducation.

La philosophie de l'éducation reconnaît, du reste, l'insuffisance des moyens directs qu'elle recommande. Elle sait tout l'empire qu'exercent incessamment sur l'enfant les circonstances au milieu desquelles il se développe, et ce n'est pas une des moindres parties de sa tâche de montrer combien il importe de rendre ces influences diverses aussi favorables que possible, et de laisser le moins qu'on peut au hasard. Loin de favoriser quelque système exclusif, de préconiser quelque méthode absolue, et de tout attendre de l'observation minutieuse de ses prescriptions, une bonne méthode d'éducation, tout en donnant à ses préceptes la force et la précision dont ils sont susceptibles, laisse une grande liberté à la pratique, et, adressant l'instituteur à sa propre raison, elle ne lui recommande au fond que ce que, par la réflexion, il y trouverait lui-même : son but est atteint, si elle réussit à éclairer, dans l'âme de ceux qui ont la noble mission d'instruire, ce qu'on peut appeler la conscience de l'instituteur.

Nous avons distingué tout à l'heure, dans l'œuvre générale de l'éducation, la discipline, l'éducation proprement dite, et l'instruction.

La *discipline* n'est pas l'éducation ; elle en est une partie et la condition. Elle ne doit jamais oublier qu'elle n'est qu'un moyen, et elle exclut tout ce qui serait contraire au but de l'éducation. « Le premier principe d'une bonne discipline, dit M. Cousin (*Discours du 22 avril, à la chambre des pairs*), de celle qui se propose d'élever et non de

dégrader les caractères, c'est la loyauté la plus scrupuleuse dans tous les moyens employés, de telle sorte que toute application de la règle soit une leçon vivante de moralité. »

La discipline est le gouvernement de l'école, dans le seul intérêt de l'éducation. C'est ici surtout qu'il importe de bien connaître la nature humaine en général et les caractères individuels des élèves. Si, comme le prétendent certains théologiens, l'homme est né corrompu, essentiellement enclin au mal, il faudra employer la force pour le dompter, et le régime de terreur et de répression violente qui dominait dans les écoles, avant Rousseau, est justifié. Si, au contraire, l'homme naît bon, comme le soutient l'auteur d'*Emile*, il suffira de le laisser se développer librement; toutes les mesures de rigueur deviennent superflues et sont plus nuisibles qu'utiles. Mais si, comme le veut la raison d'accord avec l'Evangile, l'enfant naît innocent, c'est-à-dire ni bon ni méchant, avec les germes de toutes les vertus et de tous les vices, il faudra le traiter, comme s'exprime Montaigne, avec une *sévère douceur*, réprimer le penchant au mal et favoriser les bonnes dispositions; et si, avec Fénelon, on admet que les naturels qu'on ne peut dompter que par la force sont l'exception, la bonté et la patience, qui n'excluent pas la fermeté, seront la règle de toute bonne discipline, alors l'important sera de bien étudier les dispositions particulières des enfants, et de les gouverner en conséquence.

« Il y a cette différence entre la discipline et l'éducation, dit Kant, que celle-là est purement négative, et que celle-ci est positive; celle-là a pour objet d'empêcher l'homme de retomber à l'état de sauvage; celle-ci, de le développer. »

La discipline a pour objet d'habituer les élèves à l'obéissance, à l'ordre, à l'attention, de les disposer, en un mot, à recevoir l'éducation et l'instruction. « Il faut avant tout, dit Rollin, prendre de l'autorité sur les enfants. »

Animum rege, qui, nisi paret, imperat.
HORAT.

« Ce qui donne cette autorité, ajoute Rollin, c'est un caractère d'esprit égal, ferme, modéré, qui se possède toujours, qui n'a pour guide que la raison, et qui n'agit jamais par caprice ni par emportement. — Le grand problème à cet égard, dit Kant, est de concilier l'obéissance passive des enfants avec leur moralité et l'exercice de leur liberté, sans lequel tout est mécanisme, et sans lequel l'élève émancipé ne saura faire un usage raisonnable de son indépendance. — Il y a dans le fils de l'homme, dit encore Rollin, un amour de l'indépendance qui se développe dès la mamelle, et qu'il faut savoir rompre et dompter sans le briser et le détruire. Le respect, qui est le fondement de l'autorité, suppose la crainte et l'amour, qui sont les deux grands mobiles de tout gouvernement, et en particulier de celui des enfants. A cet égard, la souveraine habileté consiste à savoir allier, par un sage tempérament, une force qui retienne les enfants sans les rebuter, et une douceur qui les gagne sans les amollir. »

L'amour de l'ordre, auquel la discipline doit former les élèves, est une

habitude précieuse, non-seulement parce que sans l'ordre toute éducation est impossible, mais surtout parce que cette habitude suivra les élèves dans la société, dont l'école doit être l'apprentissage.

La discipline doit enfin accoutumer les enfants à l'application, à l'amour d'un travail suivi. Cette application est, d'une part, une compagne de l'amour de l'ordre; mais, d'un autre côté, elle tient beaucoup aussi au soin avec lequel le maître saura éveiller et captiver l'attention.

La question des peines et des récompenses nécessaires pour donner une sanction aux lois de la discipline, se complique avec celle de l'émulation et de ses moyens : c'est une des plus graves de l'art de l'éducation. Pour la bien résoudre, il importe de l'examiner à la lumière du principe souverain de toute éducation, et de se rappeler que les exigences de la discipline doivent quelquefois fléchir devant des devoirs plus importants et plus sacrés.

L'éducation proprement dite a pour objet l'exercice et le développement des facultés diverses, l'éducation directe, considérée en soi et comme coordonnée à l'enseignement. Fondée sur la science de l'homme, elle se divise d'abord, ainsi que l'homme lui-même, en *physique* et *morale*.

L'éducation physique a pour objet la santé, la force, la souplesse du corps, et suppose quelque connaissance de la physiologie et de l'hygiène. Elle comprend ce qu'on appelle la *gymnastique*, les exercices et les jeux corporels, la nourriture, le régime, l'habillement qui conviennent à l'enfant et à l'adolescent. Elle est bonne en soi, mais elle doit constamment se subordonner à l'éducation de l'homme moral.

L'éducation morale, en tant qu'elle est coordonnée à l'éducation physique, repose sur la psychologie : elle a pour but d'élever l'âme, en lui donnant la conscience de sa dignité. Elle comprend tous les exercices qui ont pour but de développer et de cultiver nos facultés morales et intellectuelles. Elle se divise, dans la théorie, en autant de parties qu'il y a de facultés distinctes. La nature supérieure de l'homme qu'il s'agit de former et de rendre prédominante sur la nature animale, se manifeste par quatre besoins principaux qui se rapportent à autant de dispositions naturelles. L'homme aspire au vrai, au bien, au beau, à l'infini, et en se développant, ces dispositions deviennent l'*intelligence de l'ordre universel*, la *conscience morale*, le *sentiment du beau* et le *sentiment religieux*. L'éducation sera donc tour à tour, ou, pour mieux dire, elle sera toujours et partout *intellectuelle*, *morale* au sens propre, *esthétique* et *religieuse*. Elle fera droit à toutes ces facultés, et il sera d'autant mieux pourvu à la culture de chacune, que toutes seront cultivées avec plus de soin, parce que, liées intimement entre elles, elles se soutiennent et se secondent mutuellement. Par là même chacune conservera le rang et l'importance qui leur appartiennent respectivement.

L'éducation *intellectuelle*, qu'il ne faut pas confondre avec l'éducation *logique*, qui a pour objet de former le jugement comme moyen de connaître, est l'éducation même de la raison; elle doit à la fois éclairer et élever l'intelligence; elle est le résultat général de l'instruction, si celle-ci est ce qu'elle doit être quant à son objet et dans ses méthodes.

L'éducation *morale*, au sens propre, est la partie qui offre le plus

de difficultés, parce qu'elle doit donner aux élèves à la fois la conscience et l'habitude du bien et de l'honnête. Ici encore l'instruction, si elle est bonne, fait la moitié de l'œuvre : l'instruction morale, selon Fénelon, doit être telle, que ses préceptes soient librement acceptés et que les élèves les considèrent comme tirés de leur propre nature. Par là même se formera leur sens moral, le sentiment du juste et du bien. Après ce travail, il ne reste plus qu'à veiller aux impressions qu'ils peuvent recevoir, aux exemples qui les environnent, aux habitudes qu'ils contractent, à leur faire suivre un bon régime moral, à fortifier leur caractère et leur volonté.

Par là même que l'éducation sera vraiment morale, elle sera sociale et nationale, surtout dans un pays libre; car, bien que la loi morale soit antérieure et supérieure à la loi civile, il n'y a pas de moralité réelle en dehors de la société, et, quoiqu'elle nous impose des devoirs envers l'humanité tout entière, elle nous ordonne de l'aimer et de la servir surtout dans nos concitoyens, et elle fait du dévouement à la patrie le plus pressant, le plus noble de nos devoirs.

La plus haute moralité possible est la fin de toute éducation proprement dite, et elle sera d'autant mieux assurée, que tout le développement de l'homme intérieur aura été mieux conduit. La culture intellectuelle y dispose, l'éducation esthétique la fortifie, l'éducation religieuse l'achève et la sanctionne.

L'éducation esthétique a pour objet de nourrir le sentiment de la convenance, de l'harmonie, du beau et du sublime. Ce sentiment est bien évidemment un de ces germes divins par lesquels Dieu a fait l'homme à son image. Il faut donc, en l'adressant surtout aux œuvres de la nature, aux merveilles du ciel, aux hautes inspirations du génie poétique, aux beautés de l'histoire, le cultiver d'abord pour lui-même, et ensuite aussi dans l'intérêt de l'éducation morale et religieuse.

On a dit que l'éducation doit être principalement religieuse, et qu'elle doit tout entière servir cet intérêt sublime. Cela est vrai, si par religion on entend la conscience que l'homme a de sa nature supérieure, et par éducation religieuse le développement de tout ce qu'il y a en nous d'éléments d'origine divine : dans ce sens elle comprend toute l'éducation morale et intellectuelle. Au contraire si, prenant cette expression dans un sens plus restreint, on entend par là l'éducation d'un sentiment spécial, alors elle peut encore pénétrer de son esprit l'œuvre de l'éducation tout entière, elle doit encore occuper une grande place, la première place et la plus large, si l'on veut; mais elle ne doit pas être tout : il faut qu'elle ne vienne qu'en son temps et en son lieu. Ce sujet est, du reste, rempli de difficultés particulières que nous ne pouvons résoudre ici. Nous devons nous borner à dire que l'important, à cet égard, c'est la manière dont on saura éveiller et nourrir le sentiment religieux, et nous recommanderons encore une fois ce grand principe de Fénelon que nous avons cité plus haut.

L'éducation *logique* a pour objet de former le jugement, de fortifier l'instrument commun et nécessaire de toute éducation et de toute instruction. Pour former le jugement, il importe, avant tout, de savoir éveiller et fixer l'attention; pour le rendre tout à la fois juste, facile et prompt, il faut l'exercer directement par des interrogations faites dans

cette intention, indirectement par de certaines études, comme celle de la grammaire et du calcul, de plus par toute la manière d'enseigner et par une bonne gradation de l'enseignement. On doit en même temps exercer le jugement et la mémoire, et habituer celle-ci à garder fidèlement le dépôt qui lui a été confié.

L'art d'instruire doit considérer à la fois et les divers objets de l'instruction et la méthode d'enseignement.

« La tâche de l'instituteur, dit Herbart, consiste à transmettre et à interpréter à la nouvelle génération l'expérience de l'espèce. » Cela est vrai si, par cet instituteur, on entend tous ceux qui enseignent, l'Université, l'Eglise, tous les écrivains, tous les savants isolés ou réunis en corps; car telle est en effet leur commune tâche. Mais l'instruction de la jeunesse ne comprend qu'une partie de cette tâche, et il est évident que la science acquise ne peut être transmise tout entière à tous. C'est un riche trésor qui s'accroît incessamment et qui est distribué à tous selon leurs besoins.

Il y a divers degrés et divers genres d'instruction; car tout le monde conviendra que la science doit être distribuée selon les âges et les sexes, selon la condition sociale et la vocation présumée des élèves. Mais quelles seront les bases et les règles de cette division? Comment fixer les limites où il faudra contenir chacune des catégories établies par la société et par la nature? Ici l'art de l'éducation se confond avec la politique. Qu'il nous soit permis seulement de réclamer pour tous une juste part d'instruction morale et religieuse; ce qu'il faut pour comprendre ses devoirs et avoir conscience de la dignité humaine. Qu'il nous soit permis aussi d'insister sur la nécessité de former avant tout l'instrument de la pensée, surtout par l'étude de la grammaire, et de réserver pour plus tard les sciences physiques, en s'appliquant d'abord, comme le dit Rousseau, à en donner aux jeunes élèves le goût et les méthodes. Une bonne méthode d'enseignement cherchera, par un sage tempérament, à concilier ensemble ce qu'on appelle, en Allemagne, le *réalisme* et l'*humanisme*, tempérament qui se rencontre déjà dans la plupart de nos colléges, et que les règlements tendent à établir partout.

Chaque partie de l'enseignement a ses procédés particuliers, et l'instruction elle-même, aussi bien que la manière de la transmettre, varie depuis la salle d'asile jusqu'aux salles des facultés. Toutes ces méthodes et tous ces procédés doivent être subordonnés à des préceptes généraux, et être appréciés, non pas seulement d'après leurs résultats immédiats, mais surtout d'après leurs rapports avec le but général de l'éducation. La méthode doit constamment s'inspirer de l'*idée* générale. Elle doit toujours avoir pour résultat de cultiver, de développer l'intelligence, et ne pas se contenter de lui inculquer des opinions, de lui faire accepter passivement les notions qu'elle y dépose. Elle se règlera d'ailleurs sur l'âge des elèves et sur l'objet de l'enseignement. La meilleure méthode sera celle qui aura le plus la vertu *éducatrice*. Cette méthode est celle qui consiste à faire trouver aux élèves, comme par eux-mêmes, ce qu'on veut leur faire apprendre, en les mettant sur la voie par d'habiles directions.

Tel est le vaste cadre dans lequel la philosophie de l'éducation peut renfermer ses recherches et ses préceptes. Elle recommande, en finis-

sant, aux maîtres, après s'être vivement pénétrés de la grandeur de leur mission, de bien étudier le naturel particulier de leurs élèves, surtout dans l'intérêt de la discipline et de l'éducation morale. Tel a besoin du frein, tel autre de l'aiguillon; l'un sera si bien né, qu'il suffira de le guider par la main pour que ses facultés s'épanouissent dans toute leur beauté à la lumière de la raison; tandis qu'un autre, moins heureusement doué ou plus enclin au mal, ne pourra être porté au bien que par la plus grande vigilance et le plus sévère régime. Que l'instituteur se rappelle qu'il n'agit point sur une matière passive et inerte, mais sur une âme pleine de mouvement et aspirant à la liberté; qu'*élever*, c'est nourrir, fortifier, ennoblir; et qu'*apprendre*, c'est s'approprier des idées en se les assimilant, en les rendant *siennes*. Tandis que l'artiste ordinaire façonne le marbre à son gré ou transporte sur la toile l'image qu'il lui plaît, l'instituteur est un artiste qui opère sur une matière vivante et doit l'acheminer, selon sa nature, vers une perfection dont la raison fournit le modèle. Outre la nature générale de l'homme, il aura toujours à consulter les dispositions particulières des individus confiés à ses soins, et outre leur destination commune comme hommes et comme citoyens, leur vocation sociale et leur aptitude particulière. L'école est l'apprentissage de la vie, et la jeunesse ne suffit pas à l'œuvre du perfectionnement humain. L'éducation proprement dite ne peut qu'y préparer, le commencer. Son but est de mettre l'adolescent en état de se conduire un jour par lui-même, et de donner à toutes ses facultés une direction telle qu'il puisse la suivre toujours, quand il aura à se guider par sa propre raison. « Elle doit, comme l'a dit ailleurs l'auteur de cet article, appeler au jour tous les germes de raison, de vertu, de grandeur, qui constituent la vraie nature de l'homme, et les développer assez pour leur assurer la victoire sur toutes les dispositions contraires, pour que les orages et les nécessités de la vie ne puissent plus les étouffer ni leur donner une fausse direction; pour qu'ils puissent, au contraire, grandir et se fortifier par un continuel progrès. » J. W.

EFFET. *Voyez* CAUSE.

ÉGYPTIENS (SAGESSE DES). On conçoit facilement qu'un des peuples les plus anciens de la terre passe aussi pour un des plus sages. Ceux qui entrent après lui dans la carrière de la civilisation l'admirent naturellement en raison de leur propre ignorance; c'est à lui qu'ils vont demander d'abord les connaissances qui leur manquent et qu'ils rapportent ensuite, par un effet de l'habitude ou de la reconnaissance, celles qu'ils doivent à leur seul génie. Si, de plus, cet ancien peuple, placé sous un régime purement théocratique, donne à toutes ses institutions une origine surnaturelle et à sa propre existence une antiquité fabuleuse; si, grâce à la division des castes, sévèrement maintenue par les croyances religieuses encore plus que par le pouvoir politique, il a pu rester, pendant des siècles sans nombre, à peu près immobile dans le même état; si tout ce qui compose sa civilisation, ses idées sur l'art, sur la science, sur la politique, sur la religion, son histoire, ses lois, et le sens même des caractères qui forment son écriture, demeure enseveli dans l'ombre des temples, comme un secret inviolable que les

prêtres, entre eux, se confient à l'oreille; si, enfin, à toutes ces causes d'étonnement, il faut encore ajouter les phénomènes d'un climat exceptionnel; alors, l'attrait du merveilleux et de l'inconnu venant se joindre au prestige de l'antiquité, l'admiration ne connaîtra plus de bornes. Telle est précisément la position des Egyptiens par rapport aux Grecs. Ceux-ci, malgré l'immense supériorité de leur génie si fécond à la fois et si original, se faisaient passer pour les disciples des premiers. C'était parmi eux une opinion presque unanime, une tradition qui a toujours vécu en paix avec l'orgueil national, que les plus illustres parmi leurs sages et leurs philosophes, Solon, Thalès, Démocrite, Pythagore, Platon, ont puisé dans les temples de l'Egypte la meilleure et la plus solide partie de leur science. Tout le monde connaît les hautaines paroles que Platon met dans la bouche d'un prêtre de Saïs : « O Solon, ô Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants; aucun Grec n'est ancien. » L'engouement irréfléchi des Grecs a passé aux peuples modernes, augmenté encore par la distance et par le temps. On crut voir dans l'antique royaume des Pharaons une terre privilégiée, comme l'Eden de la civilisation, où tous les arts, toutes les sciences, toutes les idées dont l'humanité s'honore s'étaient montrés tout d'abord dans leur plus complet développement, avant d'arriver jusqu'à nous, divisés et obscurcis par les mille canaux de la tradition, ou laborieusement retrouvés par le génie. Il nous suffit de rappeler les prétentions de la philosophie *hermétique*, les savantes extravagances de Kircher, les illusions philosophiques de Cudworth, qui, prenant au sérieux les mensonges de l'école d'Alexandrie, et les interprétant par ses propres idées, accorde libéralement aux prêtres d'Osiris une profondeur de vues et une élévation morale dont ils ne s'étaient certainement pas doutés. Il n'y a pas jusqu'aux incrédules du dernier siècle, par exemple Bailly et Dupuis, qui n'aient cédé à l'entraînement général, et lorsqu'on lit certaines histoires des mythes, certains traités sur les symboles et les religions de l'antiquité, publiés il y a quelques années seulement, on demeure ébloui et confondu de toutes les merveilles qu'on a su découvrir dans les traditions mutilées ou dans les monuments informes avec lesquels on a essayé de reconstruire la science égyptienne. Mais aujourd'hui, devant les nouvelles conquêtes de l'archéologie et de la philologie, devant les résultats d'une érudition plus sûre et d'une critique plus étendue, de pareilles illusions ne sont plus permises. Et, en effet, lorsqu'on a fait la part de l'imagination et de l'hypothèse; lorsqu'on a écarté les traditions qui ne se justifient par aucun fait; lorsqu'on a réduit à leur juste valeur les falsifications de l'école d'Alexandrie, ces prétendus livres hermétiques où Platon et la *Bible* sont si effrontément mis au pillage, il reste encore assez de documents positifs, et surtout assez de monuments de différents genres, pour nous montrer l'Egypte comme le foyer d'une civilisation fort ancienne, profondément originale et très-remarquable pour le temps où elle était en vigueur; mais on y chercherait en vain quelque chose qui ressemble à de la philosophie et à de la science, ou du moins à ce que les modernes ont coutume de désigner par ce nom; on y chercherait avec tout aussi peu de succès, des antécédents à ces profonds ou ingénieux systèmes de la Grèce, que les lois et la

fécondité naturelle de l'esprit humain ont pu seules expliquer jusqu'à présent.

Pour se faire une idée de ce que pouvait être la sagesse des Egyptiens ou leurs opinions en morale et en métaphysique, il suffit de jeter un coup d'œil sur les traces qu'ils ont laissées dans les autres sciences, sur tous les éléments réunis de leur civilisation si vantée, et sur la constitution même de la société parmi eux. La société égyptienne, par sa forme politique, rappelle tout à fait l'enfance de l'esprit humain; car on n'imagine pas une organisation plus grossière que cette division des castes si chère à l'Orient, et qui, nulle part, n'a été portée plus loin que sur les bords du Nil. Les castes égyptiennes, au nombre de six ou sept, et parmi lesquelles il y avait aussi des *parias* comme dans l'Inde, étaient véritablement autant de races et comme autant de peuplades différentes, qui subsistaient les unes à côté des autres, sans se mêler ni se fondre, éternellement enchaînées à la même profession. A leur tête était la caste des prêtres, maîtres absolus du pays, propriétaires des deux tiers du sol, juges, astronomes, astrologues, architectes, médecins, historiens, précepteurs et tuteurs des rois, qui ne pouvaient arriver sur le trône qu'en passant, au moyen d'une initiation, de la caste des guerriers dans le corps sacerdotal. Entre leurs mains, comme nous l'avons déjà remarqué, se trouvait réunie toute la civilisation de l'Egypte. Il est plus que probable que les règles mêmes de l'agriculture, si florissante dans le royaume des Pharaons, étaient tracées par eux, et que tous les travaux qui ont eu pour but la division et la conservation des eaux du Nil, ont été exécutés par leur inspiration. Mais quelles connaissances pouvons-nous, au juste, attribuer à ces prêtres si jaloux de leur science et du pouvoir immense auquel elle servait d'excuse? Ils devaient être assez peu avancés en géométrie, puisque Pythagore, que l'on dit avoir été initié à tous leurs mystères, a découvert, par son seul génie, les propriétés du triangle rectangle. Evidemment, s'il avait appris cette vérité dans les temples de Memphis ou de Saïs, qu'il visita pendant sa jeunesse, il ne se serait pas cru obligé d'en rendre grâce aux dieux, en leur offrant une hécatombe. Nous ne savons pas ce que les prêtres égyptiens ont pu enseigner de cette même science à Thalès; mais on assure que Thalès leur enseigna à eux-mêmes comment on peut mesurer la hauteur des pyramides par leur ombre. On a cru longtemps qu'ils avaient porté très-loin, plus loin qu'aucun autre peuple de l'antiquité, y compris les Grecs, la science des astres et des temps; on parlait avec admiration du cercle d'or d'Osymandyas; on leur attribuait l'invention de plusieurs cycles astronomiques, très-bien imaginés pour rendre compte des phénomènes célestes, et pour rétablir, après un certain laps de temps, un accord parfait entre les diverses manières de mesurer le temps, à savoir : le cycle d'*Apis*, dont la durée était de 25 années civiles, au bout desquelles la lune devait se retrouver au même point, par rapport à Sirius; le cycle du *Phénix*, dont la durée était de 500 ans : de là la fable du phénix, qui se consume lui-même et qui renaît de ses cendres; le cycle *Sothiaque*, autrement dit de Sirius, qui embrassait une période de 1,460 années astronomiques jugée égale à 1,461 années vagues; enfin ce qu'on appelle la *grande année égyptienne*, dont la durée est de 36,525 ans, juste le nombre

auquel Manéthon portait les livres hermétiques. Il est certain, comme l'atteste la partie la mieux conservée de leur mythologie, et comme l'exigeaient d'ailleurs les besoins de l'agriculture, que les Egyptiens avaient fait des observations astronomiques. Ils avaient étudié particulièrement la marche de Sirius, ou, comme ils l'appelaient dans leur langue, de Sothis, signe précurseur des inondations du Nil et divinisé sous le nom d'Anubis, le dieu cynocéphale. A l'année lunaire de 360 jours qu'ils avaient adoptée d'abord et dont on trouve le symbole dans plusieurs de leurs cérémonies religieuses, ils substituèrent plus tard l'année solaire de 365 jours. Mais quant au cercle d'Osymandyas et aux savants calculs dont nous avons parlé tout à l'heure, il a été démontré jusqu'à l'évidence que ce sont des inventions du génie grec, et que l'astronomie égyptienne, essentiellement mythologique et mêlée à toutes les rêveries de l'astrologie judiciaire, n'a commencé à prendre un caractère scientifique, que sous la domination romaine. A l'aspect des monuments gigantesques qui couvrent le sol de l'Egypte, à la vue de ces pyramides, de ces pylônes, de ces statues de granit d'une monstrueuse grandeur, on a supposé, chez le peuple qui a laissé de telles traces de son passage, les ressources d'une mécanique admirable, auprès de laquelle les découvertes modernes ne seraient que des jeux d'enfants. Mais cette opinion est dénuée de toute vraisemblance. L'usage des plans inclinés et le nombre des hommes suppléaient à la puissance des machines. Nous savons, par Pline, que Rhamessès avait employé 120,000 hommes à l'érection d'un des obélisques de Thèbes, et, dans les peintures qui nous représentent toutes les occupations de la vie chez les anciens Egyptiens, on n'aperçoit pas une seule machine, pas même une poulie; en revanche, on voit quantité de colosses érigés ou traînés à force de bras. Les sciences naturelles n'étaient pas même connues de nom chez une nation qui expliquait tous les phénomènes par une intervention immédiate de la puissance divine. La médecine, qui était, comme toutes les autres sciences, le secret des prêtres, se réduisait tout entière, si l'on en retranche les pratiques superstitieuses, à l'art d'embaumer les morts. Du reste, il y avait des médecins pour chaque maladie et pour chaque partie du corps humain. Enfin, l'on n'a plus aujourd'hui, comme autrefois, la ressource de supposer un abîme de sagesse et de science dans les inscriptions hiéroglyphiques qui couvrent tous les monuments de l'ancienne Egypte; le voile qui nous en cachait le sens est en partie déchiré, et la déception des admirateurs passionnés de l'antiquité a dû être bien grande lorsqu'on leur a montré, à la place des mystères qu'ils imaginaient, des noms propres, des dates, des dédicaces et des faits sans intérêt. Il y a plus, ces signes si longtemps révérés appartiennent à un système d'écriture extrêmement informe et désordonné, où les mêmes caractères représentent tantôt des sons, tantôt des images symboliques, et tantôt les objets mêmes qu'ils peignent aux yeux.

Il est difficile qu'avec cette manière grossière de représenter leurs idées, les prêtres égyptiens aient pu composer un grand nombre de livres, et surtout des livres dont la matière exige un haut degré de développement dans la pensée; car l'écriture en usage dans les temples, parmi les prêtres et qu'on appelle, pour cette raison, l'écriture *hiéra-*

tique, n'était qu'une abréviation des hiéroglyphes dont on chargeait les obélisques et les murs des édifices religieux. Aussi, sans prendre au sérieux les 36,525 volumes dont Manéthon fait honneur à Thot-ou à Hermès, ou les 20,000 que lui attribue Jamblique, ou les 1,200 que le même Jamblique avoue être une falsification des prêtres, avons-nous quelque peine à admettre même les 42 mentionnés par saint Clément d'Alexandrie (*Strom.*, liv. VI), dans la description qu'il nous a laissée de la procession, ou plutôt de la hiérarchie et des insignes des prêtres égyptiens. Quoi qu'il en soit, voici, d'après l'auteur que nous venons de citer, la classification de ces livres, regardés tous comme un don de Mercure Trismégiste : il y en avait un qui contenait des hymnes; un autre, la manière de vivre prescrite aux rois; quatre étaient consacrés à l'astrologie judiciaire, aux conjonctions et aux mouvements des étoiles, à leur lumière, à leur coucher et à leur lever; dix à l'écriture hiéroglyphique, à la cosmographie, à la géographie, à la topographie de l'Egypte, à la marche du soleil, de la lune et des cinq planètes, aux mouvements des eaux du Nil et à la description des lieux saints; dix autres livres traitaient des sacrifices, des prémices, des prières et des hymnes, des cérémonies et des jours de fête, en un mot, de ce qui concerne le culte; dix autres encore, que l'on appelait les livres sacerdotaux par excellence, traitaient des lois, des dieux, de toute la science sacerdotale. Celui qui était admis à la connaissance de ces livres portait le nom de prophète ou de hiérophante. Enfin dans les six derniers, réservés à une classe de prêtres subalternes appelés du nom de pastophores, il était question de médecine, d'anatomie, des maladies du corps humain, des diverses espèces de médicaments, et en dernier lieu des femmes. Les prêtres eux-mêmes se classaient à peu près de la même manière que les livres confiés à leur garde. Nous avons déjà nommé les *hiérophantes* et les *pastophores*, qui formaient les deux extrémités de la hiérarchie; entre eux venaient se placer les *chantres*, particulièrement occupés de la musique religieuse; les *horoscopes* ou astrologues, chargés de prédire l'avenir; les *hiérogrammates*, ou scribes du temple, qui joignaient à l'art des hiéroglyphes, la connaissance de l'architecture et de tous les symboles dont on ornait les monuments religieux; enfin les *hiérostolites*, préposés aux sacrifices et aux cérémonies extérieures du culte (*ubi supra*, et Porphyre, *de Abstin.*, lib. IV, § 8). Il serait vraiment étrange que de toute cette science sacerdotale et de tous ces livres si pieusement conservés, absolument rien ne fût parvenu jusqu'à nous; que rien n'en eût été connu sous le règne des Ptolémées, lorsque l'Orient et la Grèce étaient si vivement attirés l'un vers l'autre, lorsqu'il existait depuis longtemps un grand nombre d'Egyptiens accoutumés dès l'enfance à parler également le grec et leur propre langue.

En présence de tous ces faits, il n'est plus permis de transformer la mythologie égyptienne, c'est-à dire les faibles débris que le temps nous en a conservés, en un vaste système de métaphysique où l'on retrouve, sous le voile de l'allégorie, les conceptions les plus hardies de l'esprit moderne. Sans doute chez une nation aussi peu homogène et maintenue par une théocratie jalouse dans une éternelle enfance, la religion des prêtres, au moins des chefs de la hiérarchie, devait être un peu différente de

celle de la multitude; mais, pour trouver cette différence, il n'est pas nécessaire de sortir ou de s'élever au-dessus de leur système mythologique. En effet, dès qu'on a passé en revue les divinités égyptiennes, il est impossible de ne pas s'apercevoir qu'elles se divisent en deux classes bien distinctes : les unes ont des attributs moraux, universels, dont l'action s'étend sur l'univers entier, et l'on pourrait, avec un léger effort, les regarder comme des personnifications de certaines idées métaphysiques; les autres, au contraire, sont mêlées à des idées d'un ordre inférieur : on les représente avec des symboles empruntés de l'astronomie et de l'agriculture, avec des têtes d'animaux sur des corps humains; elles président non-seulement à certains phénomènes particuliers de la nature et à certaines actions de l'homme, mais à des actions et à des phénomènes qui ne peuvent se passer qu'en Egypte.

En tête des divinités du premier ordre on trouve Amoun, le Jupiter Ammon des Grecs, et dont le nom, selon Plutarque (*de Iside et Osiride*, c. 9), qui rapporte lui-même le témoignage de Manéthon, signifie *ce qui est caché* (τὸ κεκρυμμένον), ou l'action même de se cacher (τὴν κρύψιν), ce que les alexandrins ont appelé l'ineffable ou l'inconnu, et les kabbalistes le mystère des mystères; en un mot, l'infini, le principe identique de tous les êtres. On ne lui demandait jamais autre chose, dans les prières qu'on lui adressait, que de sortir des ténèbres qui l'enveloppent, et de se faire connaître des hommes. Immédiatement après, vient Kneph, dont le nom a été converti par les Grecs en celui d'Agathodémon, c'est-à-dire le bon génie. Considéré comme l'esprit même, comme la pensée ou comme le verbe d'Amoun, il passait pour n'avoir pas eu de commencement, et l'on croyait qu'il n'aurait pas de fin; son essence était trop pure pour qu'il pût descendre sur la terre et s'incarner comme les divinités d'un ordre inférieur. Cependant on le représentait sur les monuments sous la forme d'un homme qui laisse tomber un œuf de sa bouche, pour dire que le monde est l'œuvre de la parole ou de l'intelligence divine. Il était particulièrement adoré à Thèbes, dont les temples, selon Plutarque (*ubi supra*, c. 21), n'admettaient aucun dieu mortel. En regard de Knèph, vient se placer Athyr ou Athor, la mère de tous les êtres, des dieux comme des hommes, les ténèbres non révélées, le principe passif ou la matière première de l'univers, comme Kneph en est l'idéal et le principe actif. Selon Plutarque (*ubi supra*, c. 55), le nom de cette divinité, que plusieurs pensent être la même qu'Isis, a pour signification, dans la langue égyptienne, *la maison de Horus;* et, en effet, le monde dont Horus est la personnification est construit dans la matière. De l'œuf qu'on voit lancé par la bouche de Kneph sort une quatrième divinité, qui a pour nom Phthas. C'est l'âme du monde ou le démiurge, le forgeron céleste qui travaille la matière et lui donne la forme voulue par la suprême intelligence. C'est pour cette raison qu'on en a fait le Vulcain des Egyptiens et que les Grecs lui ont donné le nom de Héphaistos, comme ils ont donné à Amoun le nom de Jupiter. Il faut compter parmi les divinités de la même classe, non pas Phré, qui n'est pas autre chose que le soleil, le symbole matériel de Phthas et son agent immédiat, mais le fameux Thot ou Hermès surnommé trois fois grand, le Mercure de la mythologie égyptienne. Thot est véritablement la sagesse divine, revêtue d'un corps et devenue

visible sur la terre; c'est lui qui, en commençant par les Egyptiens, a enseigné aux hommes tout ce qu'ils savent d'utile et de beau. Il leur a donné la parole et l'écriture; il a nommé toutes les choses qui auparavant n'avaient pas de nom, comme Adam dans le paradis terrestre; il a apporté la connaissance et institué le culte des dieux; il a inventé l'astronomie, la musique, la palestre; il a construit la première lyre et composé les premiers chants; il a élevé les colonnes où furent gravés les premiers hiéroglyphes, et que les prêtres égyptiens regardaient comme leurs premiers livres. Mais, toutes ces connaissances s'étant bientôt effacées de la mémoire des hommes, Hermès envoya sur la terre son fils Tat, qui fut le restaurateur de la religion, des sciences et des arts, comme lui-même en avait été l'inventeur.

Nous sommes obligés de confesser que cette partie de la mythologie égyptienne nous laisse quelques doutes; car on la chercherait vainement dans Hérodote, et même le précieux livre de Plutarque sur Isis et Osiris ne la contient pas tout entière; Plutarque ne parle ni de Tat, ni de Phthas, ni de Thot, considéré comme une image vivante de la divine sagesse. On ne risque rien, dans tous les cas, de la regarder comme la plus récente, et si l'on ne veut pas absolument que le platonisme y ait quelque part, y aurait-il de l'invraisemblance à supposer que la domination des Perses, qui a précédé de deux siècles celle des Grecs, n'y est pas restée tout à fait étrangère? Le système que nous venons d'exposer a une grande analogie avec la partie la plus élevée et les éléments les plus profonds de la théologie de Zoroastre. Amoun nous rappelle parfaitement Zerwane Akérène, l'infini proprement dit, le principe suprême et inconnu d'où sortent à la fois le bien et le mal, l'intelligence et la matière, la lumière et les ténèbres : Kneph, le principe de la bonté et de la sagesse, le génie du bien, ou, comme le dit son nom, *le bon génie*, nous fait penser sans effort à Ormuzd. Athyr nous représente, comme Ahrimane, la matière et les ténèbres; enfin dans Phthas, le génie du feu, l'âme du monde, le médiateur universel entre Dieu et les êtres, on reconnaît Mythra, qui joue exactement le même rôle dans la religion des mages. Quant au personnage de Thot, on le rencontre également, sous un nom ou sous un autre, dans toutes les religions; il doit être compté parmi ces *universaux poétiques* dont parle Vico, et qui ont leur fondement dans la nature même de l'esprit humain.

Les autres divinités de l'Egypte, celles dont le culte était accessible à tout le monde et dont la plupart portent visiblement l'empreinte du pays, sont loin de nous offrir un système aussi régulier, une allégorie aussi transparente que celles dont nous avons parlé jusqu'à présent. Elles forment dans leur ensemble une vaste et confuse mythologie où il est impossible de ne pas reconnaître plusieurs ordres d'idées, plusieurs degrés de civilisation religieuse, amenés successivement par le temps et se conservant sans effort l'un à côté de l'autre, grâce à la division des castes et à l'immobilité des conditions. En effet, la religion égyptienne a d'abord un côté par où elle se confond avec le fétichisme; car il est hors de doute que, jusqu'au dernier jour de son existence elle a conservé le culte des animaux, non-seulement de ceux que leur utilité devait naturellement rendre chers, par exemple le

bœuf, la vache, l'ibis, le chien; mais des plus malfaisants et des plus hideux à voir, comme le serpent et le crocodile. Par le culte des astres, et peut-être aussi des éléments, elle se rapproche du sabéisme; car, ainsi que nous l'avons déjà dit, il y a un système astronomique dans cette vieille mythologie. Hérodote nous apprend que les Egyptiens ont trouvé à quels dieux appartiennent chaque mois et chaque jour, ce qui signifie évidemment qu'ils ont fait marcher de front leurs idées religieuses et leurs découvertes en astronomie. Les douze dieux cabires dont nous parle le même historien, les douze dieux protecteurs de l'Egypte, tous enfants de Vulcain, c'est-à-dire du feu, ne nous font-ils pas penser aux douze signes du zodiaque? Nous voyons aussi figurer, dans un autre ordre de divinités, le Soleil, la Lune, Saturne, Mercure, c'est-à-dire les corps célestes plus particulièrement connus des anciens et qui ont donné leurs noms aux jours de la semaine. Mais ce n'était pas assez d'avoir ainsi divinisé les planètes qui indiquent la division de la semaine et les signes du zodiaque qui distinguent les mois; on essaya de faire entrer dans le même système, à la fois astronomique et religieux, les cinq jours qu'il fallut ajouter aux 360 dont se compose l'année lunaire, et que les Grecs ont appelés les jours *épagomènes*. De là la fable de Mercure, jouant aux dés avec la Lune, lui gagnant la soixante-dixième partie de ses lumières, et formant ainsi cinq jours nouveaux, pendant lesquels cinq autres dieux sont appelés à l'existence, à savoir : Osiris, le premier en date et en rang, adoré par tous les Egyptiens comme le dieu national par excellence; Isis, à la fois sa femme et sa sœur; Horus, leur fils; Typhon, leur ennemi à tous trois; Nephtys, la femme de Typhon, généralement regardée comme la Vénus égyptienne. Ces dieux, représentés dans le ciel par diverses constellations, mais qui, revêtus d'un corps mortel, ont vécu sur la terre parmi les hommes (Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 21) ne passent pas sans raison pour les derniers venus; ils nous montrent les croyances religieuses de l'Egypte s'élevant du fétichisme et du sabéisme à une sorte de polythéisme poétique, à un certain culte de l'idéal analogue à celui de la Grèce, mais beaucoup plus pur au point de vue de la morale. En effet, si on laisse de côté toutes les interprétations arbitraires énumérées par Plutarque et ayant déjà cours de son temps; si l'on prend la légende d'Isis et d'Osiris telle qu'elle est, telle que Plutarque aussi nous l'a conservée, sans y chercher un autre sens que celui de la lettre, il est impossible de ne pas être frappé, malgré quelques bizarreries ou quelques naïvetés antiques, du caractère profondément moral qui y règne. Osiris, dont le nom signifie, selon Plutarque (*ubi supra*, c. 12), *le grand roi bienfaisant*, est en effet le modèle des rois et des hommes. Après avoir fait fleurir, en Egypte, sa terre natale, les arts, les sciences, l'agriculture, la religion, il parcourt dans le même but le reste de la terre, pour la conquérir à la civilisation par les seules armes de l'éloquence, pour l'éclairer par sa parole et la couvrir de ses bienfaits. Tout au contraire du Jupiter des Grecs, il demeure toute sa vie fidèle à Isis, qu'il aima dès le sein de sa mère. Il n'a pas moins de tendresse pour son fils Horus, sur qui il ne cesse de veiller, même après avoir perdu la vie; il revient tout exprès des enfers pour achever son éducation, que la mort l'avait forcé de laisser incom-

plète. Isis est le modèle des femmes et des reines. Rien de plus touchant et de plus pieux que sa douleur, lorsqu'elle va chercher la servitude dans une cour étrangère, pour être plus près du corps inanimé de son époux tué par Typhon, et pour recueillir ensuite ses restes dispersés dans toutes les parties de l'Egypte. Après la mort d'Osiris, elle a pour son ombre le même amour que pour son époux vivant; c'est en s'unissant avec cette ombre qu'elle donne le jour à Harpocrate, enfant chétif et mutilé, véritable symbole de l'amour entre la douleur et la mort. Horus est l'image de la piété filiale. D'abord il défend contre Typhon les droits de son père absent; puis il le venge, quand il le sait mort, et s'efforce de le faire revivre en marchant sur ses traces. On lui demanda un jour, lorsqu'il n'était encore qu'un enfant, quelle était, selon lui, l'action la plus belle? « Venger, répondit-il, les injures de son père et de sa mère. » (Plutarque, *de Iside et Osiride*, c. 19.) Quand on songe que les prêtres égyptiens n'épousaient qu'une femme, laissant au peuple la polygamie; quand on se rappelle l'austérité de leur vie et la pureté de leurs mœurs, il n'est guère possible d'admettre que l'esprit qui règne dans cette légende soit l'effet du hasard. Du reste, il se peut qu'avant de revêtir ce caractère moral, avant de représenter l'idéal de l'homme et de la famille, les noms d'Isis, d'Osiris et de Horus n'aient exprimé d'abord, comme plusieurs l'ont voulu, que des idées tirées de l'ordre physique ou des connaissances astronomiques de l'époque. Plus tard, on a pu attacher à ces fictions un sens métaphysique; c'est ainsi que, prenant Osiris pour le principe actif de l'univers, Isis pour le principe passif ou pour la nature elle-même, on a pu graver sur une de ses statues placées dans le temple de Saïs, cette inscription fameuse : « Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est et tout ce qui sera, et aucun mortel n'a encore levé mon voile. » (*Ubi supra*, c. 9.) Quant au couple stérile et maudit de Typhon et de Nephtys, il suit exactement, dans un sens contraire, la même fortune que celui d'Isis et d'Osiris. Dans l'ordre moral, il représente l'alliance de la volupté et du crime; dans l'ordre physique, Typhon, c'est la mer, l'ennemi naturel de l'Egypte, et Nephtys la partie de ce pays que la mer baigne de ses eaux : enfin, dans l'ordre métaphysique, ils figurent le génie de la destruction. On voit ainsi le dualisme dominer, dans toutes ses parties et sous toutes les formes, le polythéisme des Egyptiens.

Hérodote nous assure que ce peuple fut le premier qui crut à l'immortalité de l'âme; et cette immortalité, si nous en croyons le même historien, était comprise tout entière dans l'idée de la métempsycose. L'âme, après avoir quitté la vie, devait, dans l'espace de 3,000 ans, passer successivement par les corps des animaux terrestres, des animaux marins, des oiseaux, et enfin revenir dans le corps d'un homme. C'est la loi des révolutions astronomiques appliquée à la nature humaine; mais cette manière grossière de concevoir un dogme aussi saint n'a pas toujours été conservée. Selon Plutarque (*ubi supra*, c. 29), les Egyptiens croyaient à un empire des morts, appelé Amenthès, c'est-à-dire *qui donne et qui reçoit*. Sur cet empire, où chacun était traité suivant son mérite, régnait Osiris sous le nom de Sérapis. Le même fait semble résulter de la plupart des peintures que nous offrent les caisses des momies. Selon Porphyre (*de Abstinentia*, lib. VI, § 16), les Egyptiens,

s'adressant aux dieux au nom de leurs morts, récitaient une prière ainsi conçue : « O soleil, le maître de toutes choses, et vous, tous les autres dieux qui donnez la vie aux hommes, recevez-moi et faites que je sois admis dans la société des dieux éternels. » Ainsi comprise, la croyance à l'immortalité s'accorde très-bien avec les sentiments moraux que nous avons rencontrés dans le mythe d'Isis et d'Osiris.

Les ouvrages où il est question de la sagesse et de la civilisation des Egyptiens sont en très-grand nombre. Parmi les anciens, nous citerons Hérodote, le 2e livre; Diodore de Sicile, le 1er livre; Plutarque, *de Iside et Osiride;* Porphyre, *de Abstinentia;* les fragments plus ou moins authentiques de Manéthon (*Manethonis Ægyptiaca*), publiés par Scaliger dans son *Thesaurus temporum*, in-f°, Leyde, 1606 et 1658; le livre anonyme qui a pour titre *Horapollinis Hieroglyphica*, grec et latin, publié avec des notes par de Pauw, in-4°, Utrecht, 1727, et traduit en français par Requier, in-12, Paris, 1779; Jamblique, *de Mysteriis Ægyptiorum*, publié par Th. Gale, in-f°, Oxford, 1678 (composition purement alexandrine à laquelle il ne faut pas donner la moindre confiance); enfin les derniers chapitres de la *Genèse*, depuis la descente de Joseph en Egypte jusqu'à la délivrance des Israélites. Les modernes sont : Kircher, *Œdipus Ægyptiacus*, in-f°, Rome, 1652-1654, et *Obeliscus pamphilius*, ib., in-f°, 1656 (ouvrages de pure imagination); Jablonski, *Pantheon Ægyptiorum*, 2 vol. in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1750-1752; Conrad Adami, *Comment. de sapientia, eruditione atque inventis Ægyptiorum*, dans les *Exercitationes exegeticæ;* Schmidt, *Opuscula quibus res antiquæ, præcipue Ægyptiacæ, explanantur*, in-8°, Carlsruhe, 1765; de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois*, 2 vol. in-8°, Berlin, 1773; Meiners, *Essai sur l'histoire religieuse des anciens peuples, particulièrement des Egyptiens*, in-8°, Gœttingue, 1775 (all.); Moritz, *Sagesse symbolique des Egyptiens*, etc., in-8°, Berlin, 1773 (all.); Stroth, *Ægyptiaca, seu veterum scriptorum de rebus Ægypti commentarii et fragmenta*, 2 vol. in-8°, Gotha, 1782-1783; Plessing, *Osirisch Socrate*, in-8°, Berlin et Stralsund, 1783; Vogel, *Essai sur la religion des anciens Egyptiens et des Grecs*, in-4°, Nuremb., 1783 (all.); Heeren, *Idées sur la politique, le commerce, les relations de l'ancien monde*, in-8°, 2 vol., Goettingue, 1815 (all.); Zoëga, *de Origine et usu Obeliscorum*, in-f°, Rome, 1797; Champollion le jeune, tous ses ouvrages sur l'Egypte; Creuzer, *Symbolique et Mythologie des anciens peuples*, 5 vol. in-8°, Leipzig et Darmstadt, 1819-1821, 2e édit.; le même ouvrage, traduit en français et refondu par M. Guigniault, sous le titre de *Religions de l'antiquité*, Paris, 1824; Goerres, *Histoire des mystères du monde asiatique*, 2 vol. in-8°, Heidelberg, 1810 (all.); Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte*, in-8°, Paris, 1823, et un article publié dans la *Revue des deux mondes*, 1er février 1845.

ÉLÉATIQUE (École). On distingue sous ce nom l'école de philosophie qui fut fondée à Elée, dans la grande Grèce, par Xénophane de Colophon, et dont les principaux représentants furent Parménide et Zénon, tous les deux d'Elée, et Mélissus de Samos.

Diogène Laërce (liv. VIII, c. 55 et 56) et Simplicius (*in Aristotelis*

Phys., p. 7, A) rangent Leucippe et Empédocle parmi les disciples de Parménide; ce qui a conduit plusieurs historiens de la philosophie à distinguer deux écoles d'Elée, l'une de métaphysiciens, et l'autre de physiciens. Mais, à part la prodigieuse différence qui sépare la doctrine d'Empédocle et celle de Leucippe d'avec le système de Xénophane et de Parménide, rien n'est moins prouvé que les relations de ces deux derniers philosophes avec les deux premiers. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que tous quatre furent à peu près contemporains, et que les écrits de Parménide contribuèrent probablement à susciter les modifications qui furent apportées par Leucippe aux idées ioniennes, et par Empédocle à celles de Pythagore. Nous réserverons donc le titre d'éléates à Xénophane, Parménide, Zénon d'Elée et Mélissus; et nous allons exposer ici sommairement les principaux traits du système qui leur est commun à tous (*Voir*, pour la bibliographie, et les détails de doctrine ou de biographie, les articles PARMÉNIDE, MÉLISSUS, XÉNOPHANE et ZÉNON D'ELÉE).

Il y a deux sortes de connaissances : les unes qui nous viennent par l'intermédiaire des sens, les autres que nous devons à la raison seule. La science qui se compose des premières n'est qu'une illusion; elle ne contient rien de vrai, de fixe, de durable, de certain; elle n'est qu'une chimère et une apparence. La seule science véritable est celle qui ne doit rien aux sens, mais tout à la raison. Il faut laisser au vulgaire, aux hommes légers, aux enfants, la croyance à la réalité des apparences sensibles; mais le sage, le philosophe, celui qui veut atteindre le fond des choses ne doit en appeler qu'à la raison.

Ce point de départ une fois établi, voici ce que l'on peut admettre sur la physique et la cosmologie. Il y a deux principes dans la nature : d'un côté le feu ou la lumière, de l'autre la nuit ou la matière épaisse et lourde. Ces deux principes sont distincts, mais non séparés; ils agissent de concert avec une inégalité variable, et leur rôle dans le monde est perpétuel et universel : la lumière produit le chaud, le léger, le rare; et la nuit, le froid, le lourd et l'épais. Le monde est divisé en trois parties, et c'est au milieu de ces trois parties que la nécessité règne en souveraine : la limite du monde aboutit à un cercle de lumière qui en est comme la ceinture. La voie lactée est un cercle, et c'est d'elle que sont sortis le soleil et la lune. Les astres ne sont que du feu condensé, et la terre est le corps le plus dense et le plus lourd. Elle est ronde et se trouve placée par son propre poids au centre du monde. Les hommes sont nés de la terre échauffée par les rayons solaires; et dans l'homme la pensée est un produit de l'organisation. Ainsi ont commencé les choses que nos sens nous démontrent, et qui périront un jour.

Mais, dans tout cela, il n'y a rien qui se rapporte à la science véritable. Ce que la raison, qui est la source exclusive de toute certitude, conçoit et reconnaît comme absolument vrai, c'est l'être, mais l'être en soi, c'est-à-dire dégagé de toute circonstance, modification, ou accident particulier, passager, périssable. Ainsi tout ce qui a commencé d'être, tout ce qui est susceptible de changement ou de modification, de naissance ou de destruction, tout cela n'a pas une existence véritable; tout cela n'est pas l'être, tout cela n'en a que les apparences; tout cela, par conséquent, est formellement exclu par les éléates du domaine de

la science proprement dite. En effet, suivant eux, tout ce qui n'est pas l'être n'est rien; en dehors de l'être il n'y a que le néant; et le néant n'étant que la négation de toutes choses, on n'en peut rien dire, ni le nier ni l'affirmer.

Il n'y a donc que l'être qui existe et qui soit vrai et certain. Par cela même l'être est un; car comment concevoir quelque chose qui ne soit ni l'être ni le néant? Et l'être doit être éternel et immobile; car tout mouvement est un changement; or, changer, c'est perdre quelque chose que l'on avait pour prendre quelque chose que l'on n'avait pas. De même encore, si l'être n'avait pas toujours existé, qui aurait pu lui donner naissance, puisqu'il existe seul? Il existe donc par lui-même; il n'a donc ni passé, ni avenir, ni parties, ni limites, ni division, ni succession; il est donc d'une unité absolue, et tout le reste n'est qu'illusion, apparence chimérique.

A cette théorie les éléates, et en particulier Zénon, joignaient les objections que leur suggérait contre la réalité sensible l'empirisme de l'école d'Ionie. Ce système, on le voit, n'est autre chose que l'idéalisme sous sa forme la plus exclusive et la plus absolue. Son premier tort est de nier la réalité sensible en s'appuyant pour cela sur la prétention arbitraire et illégitime qui refuse toute certitude aux données des sens. Son second tort est de confondre les généralisations abstraites que fait la raison sur les données de l'expérience avec les principes que la raison applique dans toutes ses opérations, mais qu'elle ne doit qu'à elle-même et qu'on nomme en logique les idées nécessaires. Cette notion de l'être en soi, qu'est-ce, en effet, sinon une pure abstraction, idée générale sans doute, mais qui ne représente pas une réalité vraie et adéquate? Cette notion vague et générale de l'être, nous la recueillons, nous la formons, en faisant abstraction, dans l'idée que nous avons, soit des êtres particuliers, soit même de l'Etre suprême et nécessaire, de toutes leurs qualités, de tous leurs attributs; mais, une fois cette abstraction faite, qu'est-ce qui reste, sinon une idée vague, générale et qui ne représente rien de réel? Ainsi l'éléatisme, qui voulait, comme toute philosophie, expliquer la réalité, se servait pour cela de l'abstraction seule! L'éléatisme devait donc aboutir à la mutilation et non à la science du réel, du vrai, c'est-à-dire des existences véritables et certaines. Il confondait l'abstrait et le concret.

Mais si l'éléatisme est faux comme système, le travail des éléates ne fut pas stérile. Les premiers ils dégagèrent la notion de l'unité, qui est impliquée dans celle de tout être, et qui n'est autre que le principe de substance par lequel nous rattachons toutes qualités à un sujet; 2° en démontrant que rien ne vient de rien, ils conduisirent la réflexion à cette autre formule plus claire et plus positive du même principe, que tout effet, tout phénomène, tout ce qui commence d'exister, a une cause; 3° enfin ils insistèrent les premiers, quoique d'une manière très-incomplète, sur l'idée d'un être nécessaire, et démontrèrent à l'empirisme l'impossibilité de tout expliquer par l'existence seule. FR. R.

ÉLIS et **ÉRÉTRIE**. Ces noms ne sont pas ceux de deux écoles distinctes, mais ceux d'une même école établie successivement dans le Péloponnèse et dans l'Eubée, et qui a changé de théâtre sans changer d'esprit.

Après la mort de Socrate, un de ses plus fidèles disciples, Phédon d'Elis, fonda dans sa ville natale une école de philosophie dont le nom est resté obscur et dont le rôle n'est pas bien connu. A Phédon succéda Plistanus, à Plistanus Ménédème. Voilà toute l'histoire de l'école d'Elis.

Ménédème d'Erétrie, qui florissait dans la seconde moitié du IVe siècle avant notre ère, fit de sa patrie le siége de l'école dont il était le chef. Ainsi naquit non une nouvelle école, mais un nom nouveau. Ménédème, en effet, n'a pas innové en philosophie, et sa doctrine n'est que celle de ses devanciers. Voici cette doctrine :

Il n'y a qu'un seul bien appelé de différents noms : prudence, courage, justice, et ce bien réside dans l'intelligence, dans cette pénétration de l'esprit qui discerne le vrai du faux (Cic., *Acad.*, lib. II, c. 42). Assurément, Ménédème n'avait pas inventé cette doctrine (c'était celle des mégariques, à partir d'Euclide); seulement il l'exposait, dit Cicéron, avec plus de grandeur et d'éclat (*uberius et ornatius*).

En dialectique, Ménédème rejetait toutes les propositions négatives, toutes les propositions composées, et n'admettait que les propositions simples et identiques. Son principe, c'était que nulle chose ne peut être affirmée d'aucune autre. Principe et conséquences, tout se trouve déjà dans Stilpon.

De tels emprunts s'expliquent. Le fondateur de l'école d'Elis, réfugié à Mégare avec les autres socratiques, y avait suivi les leçons d'Euclide. Un enseignement qui a influé sur Platon lui-même pouvait subjuguer à jamais toute autre intelligence. Ménédème, qui a entendu Platon et Xénocrate, n'a pour eux que mépris. Stilpon, son autre maître, est l'objet de son enthousiasme. « C'est un homme libre, » dit-il, et pour lui cela renferme tout.

Ce même esprit philosophique, cette même puissance d'invention, caractérisent jusqu'au bout les écoles d'Elis et d'Erétrie. Comme Phédon avait répété Euclide, et Ménédème Phédon, les derniers érétriaques répètent Ménédème, représentants ignorés d'une école obscure, qui ne valent que par le nombre, et dont les noms ne sont plus cités.

Aux yeux du philosophe, les écoles d'Elis et d'Erétrie se confondent avec l'école de Mégare, dont elles ne sont qu'un appendice sans valeur.

Nous ne connaissons sur cette matière, que les textes anciens de Diogène Laërce et de Cicéron. Pour ce qui est des sources où les deux écoles ont puisé, voyez l'*Ecole de Mégare,* 1 vol. in-8°, Paris, 1843, par l'auteur de cet article. D. H.

ÉMANATION [de *ex*, et de *manare*, couler dehors]. Selon quelques systèmes philosophiques et religieux de l'Orient, tous les êtres dont l'univers se compose, esprits ou corps, ne sont qu'une extension, un écoulement et, par conséquent, autant de parcelles de la substance divine; ils sont sortis et sortent éternellement du sein de Dieu, sans le diminuer ni l'épuiser, comme les étincelles sortent de la flamme ou comme la lumière se sépare du soleil. Telle est, sous sa forme la plus simple et la plus générale, ce qu'on est convenu d'appeler la doctrine de l'émanation.

La comparaison même que nous venons d'employer n'est pas choisie au hasard; elle fait jusqu'à un certain point partie de la doctrine qu'elle sert à éclaircir; car, partout où elle a pu se faire jour, l'idée de l'émanation se trouve associée aux idées du feu et de la lumière, et nous croyons que cette association étrange n'a pas été prise tout d'abord pour une image, mais qu'elle a eu pour but de représenter la substance des choses comme une sorte de fluide universel, qui, s'échappant avec ordre et mesure d'une source inépuisable; qui, plus ou moins pur, selon qu'il est plus près ou plus loin de cette source, suffit à la génération de tous les êtres. En effet, quand voyons-nous paraître pour la première fois, d'une manière un peu précise, le principe général de l'émanation? C'est immédiatement à la suite du sabéisme ou du culte des astres, dans la Chaldée et dans la Perse régénérées par la religion de Zoroastre. Au culte des astres, qui n'est, à proprement parler, que le culte du feu ou de la lumière, Zoroastre substitua la croyance supérieure en un principe invisible et infini, d'où sortent également et de toute éternité, deux autres principes, dont l'un, le seul qui mérite l'adoration des hommes, est représenté par la lumière, et l'autre par les ténèbres. Ces deux principes opposés engendrent à leur tour divers ordres de puissances animées de leur esprit et formées à leur image, et enfin tous les êtres dont se compose l'univers. Mais ce n'est là que la première forme, l'expression la plus grossière de la doctrine de l'émanation. Bientôt les personnifications mythologiques disparaissent, ou du moins s'affaiblissent, pour faire place aux abstractions métaphysiques. La puissance des ténèbres, ou Ahrimane, n'est plus que la matière ou le dernier degré de l'existence, quelquefois la négation même de l'être; Ormuzd, ou le génie de la lumière, c'est le principe d'où découlent tous les esprits et ce qui est propre à l'esprit, l'intelligence, la vie et la force. Enfin, l'esprit et la matière, le principe de l'inertie et le principe de la vie, l'être et le non-être, sortent également d'une substance unique, qui, ne pouvant pas être définie, puisqu'elle ne possède en propre aucun attribut déterminé, est ordinairement appelée le *Père inconnu*, ou l'*Ineffable*, ou le *Mystère des mystères*. C'est avec ce caractère, moitié métaphysique et moitié poétique, moitié spirituel et moitié matériel, que nous rencontrons la doctrine de l'émanation chez les adeptes de la Kabbale et chez la plupart des sectes du Gnosticisme (*Voyez* ces deux mots). Il faut remarquer que plusieurs gnostiques, entre autres Manès, avaient été élevés dans la religion de Zoroastre, et que les Juifs, depuis la fameuse captivité de soixante-dix ans, ont eu des relations très-suivies avec la Babylonie et la Perse. On retrouve encore la même doctrine, avec un caractère à peu près semblable, quoique plus grossier, dans une partie de la mythologie des Egyptiens, probablement née sous l'influence de la domination persane. Amoun est le *père inconnu* de tous les êtres. Immédiatement au-dessous de lui sont deux principes de nature opposée, mais également éternels, et qu'aucun être fini ne saurait représenter : Kneph, qui représente l'intelligence ou l'esprit, et Athor, qui représente la matière, les ténèbres non révélées. De la bouche du premier, c'est-à-dire du sein de l'intelligence, sort le monde, et entre le monde et l'intelligence, vient se placer l'âme du monde, le génie du feu, Phthas, qui a pour symbole et pour agent immédiat le soleil. Enfin, c'est dans l'école

d'Alexandrie que la théorie de l'émanation, s'associant aux résultats les plus élevés de la philosophie grecque, est arrivée à toute la perfection dont elle est susceptible. Là ce n'est pas un système de métaphysique qu'il faut deviner, qu'il faut chercher à surprendre dans une théogonie et sous des symboles religieux; mais c'est la religion elle-même, c'est le paganisme tout entier qui est transformé en un vaste système de métaphysique. Quant à la matière, qui, sous un nom ou sous un autre, joue encore un si grand rôle dans les systèmes précédents, elle est à peu près supprimée, à moins qu'on ne la considère comme le degré le plus infime d'une existence toute spirituelle. Aux yeux de Plotin et de ses disciples, tous les êtres ne sont qu'une extension ou un développement du même être; ils sortent par différents degrés, en formant une chaîne non interrompue de natures subordonnées les unes aux autres, du sein de l'Unité suprême, de l'Un immobile, incompréhensible et ineffable. Immédiatement au-dessous de l'Un, on rencontre l'intelligence qui découle de l'Un, ainsi que la lumière, selon l'expression de Plotin, découle du soleil. Après l'intelligence et après les idées, qui ont ici, sous le nom d'hypostases, une réalité toute substantielle, vient l'âme du monde, qui, à son tour, est le principe générateur de tous les êtres multiples et contingents. Mais cette âme du monde et le monde lui-même ne constituent pas deux existences substantiellement distinctes; ils ne sont l'un et l'autre qu'une extension de l'intelligence ou de la nature intelligible qui sort éternellement de l'Un ou du premier. En un mot, c'est l'intelligence qui remplace dans ce système la lumière du sabéisme et qui devient la substance universelle des choses. (*Voyez* Alexandrie, Plotin et Proclus.)

Il est facile de voir que la théorie de l'émanation, même quand elle a atteint le plus haut degré d'abstraction métaphysique, n'est qu'une des formes du panthéisme; car, en supprimant l'idee de cause et de force dans le principe suprême des choses, elle efface toute distinction réelle entre les êtres, et nous les fait concevoir tous, non comme la production, mais comme l'extension nécessaire d'un seul. Il serait faux de dire que tout système panthéiste implique nécessairement le principe de l'émanation, et il nous suffira de citer pour exemple l'école d'Elée et la doctrine de Spinoza. Quant à la valeur philosophique du principe de l'émanation, elle ne peut être appréciée qu'avec celle des différents systèmes dont ce principe est le fondement commun et auxquels nous avons renvoyé le lecteur dans le cours de cet article.

EMPÉDOCLE d'Agrigente florissait en la lxxxive olympiade, vers l'an 444 avant notre ère. Il a dû naître au commencement du ve siècle, au moment où Gélon s'emparait de Syracuse, où Théron montait sur le trône d'Agrigente, au plus beau temps de sa ville natale et de la Sicile.

Cet esprit éminent ne manquait pas même des dons de la naissance et de la fortune. Méton, son père, était, à Agrigente, le chef du parti populaire. Empédocle, son aïeul, avec lequel on l'a souvent confondu, avait remporté aux jeux Olympiques le prix de la course des chars. Né dans l'opulence, formé aux leçons de Parménide, surtout aux leçons des pythagoriciens, qui de la Grande-Grèce avaient reflué dans la

Sicile, homme de génie du reste, Empédocle était destiné au rôle le plus brillant. D'ailleurs, comme son père, il s'était montré l'adversaire des tyrans, il avait sauvé la république menacée par une conspiration, et il faisait servir ses immenses richesses à soulager toutes les infortunes. Ses concitoyens lui offrirent la puissance suprême, il la refusa. Prêtre et poëte comme Orphée, médecin comme Hippocrate, physicien comme Démocrite, pour ses contemporains il fut plus qu'un roi, il fut un dieu; Platon et Aristote l'admirèrent; Lucrèce l'a chanté; la postérité peut lui donner une place parmi les hommes les plus éminents. Citons quelques faits.

Depuis plusieurs jours, une femme était plongée dans la léthargie la plus complète; tous les remèdes étaient impuissants. Empédocle, par la supériorité de son art, la fit sortir de cet état. On publia, et il fut admis, qu'il avait ressuscité des morts.

Les vents étésiens répandaient dans Agrigente toutes sortes de maladies. Empédocle ferma une ouverture placée entre deux montagnes et mit ainsi la ville à l'abri. La multitude imagina qu'il avait recueilli le vent dans des outres, et l'appela, dans sa vénération superstitieuse, *celui qui arrête les vents*, κωλυσανέμας.

La peste désolait Selinonte. Empédocle fit passer à travers les marais qui entouraient la ville deux courants d'eau qu'il détourna. La peste ayant cessé, l'admiration fut au comble. Sur des médailles dont deux subsistent encore, Empédocle fut représenté assis sur le char d'Apollon, d'une main retenant les rênes, de l'autre arrêtant le dieu prêt à lancer ses traits. Quelque temps après, s'étant montré subitement aux Sélinontins réunis, tous se levèrent d'un mouvement spontané, et lui rendirent les honneurs divins.

Empédocle avait provoqué ces hommages autrement encore que par ses bienfaits. Depuis longtemps, il ne paraissait en public qu'au milieu d'un cortége de serviteurs, la couronne sacrée sur la tête, les pieds ornés de crépides d'airain retentissantes, les cheveux flottants sur les épaules, une branche de laurier à la main. Sa divinité fut reconnue par toute la Sicile. Il la proclama lui-même.

« Amis qui habitez les hauteurs de la grande ville baignée par le blond Acragas, écrivait-il au début d'un de ses poëmes, zélés observateurs de la justice, salut! *Je ne suis pas un homme, je suis un dieu.* A mon entrée dans les villes florissantes, hommes et femmes se prosternent. La multitude suit mes pas. Les uns me demandent des oracles, les autres le remède des maladies cruelles dont ils sont tourmentés. » (Diogène Laërce, liv. VIII, c. 62.)

Il parle ailleurs de ses secrets pour échapper à la vieillesse, pour exciter ou apaiser les tempêtes, rendre le temps sec ou humide, rappeler les morts des enfers.

Certainement cette manière de s'emparer des esprits n'est pas très-philosophique; mais, comme nous l'avons déjà dit, Empédocle n'était pas seulement un philosophe. Il entrait dans le rôle qu'il voulait jouer parmi les hommes, et dans les idées mêmes qu'il cherchait à répandre, de frapper l'imagination autant que la raison. L'enthousiasme était d'ailleurs un des éléments de son génie.

Comblé de gloire et déjà vieux, Empédocle quitta la Sicile. Il n'alla

pas, comme on le dit, converser avec les mages, moins encore avec Locman, sage de Syrie, contemporain de David, comme l'atteste un historien arabe; mais il enseigna la philosophie à Athènes, il visita Thurium, séjourna dans le Péloponnèse, et parut aux jeux Olympiques où son poëme des *Purifications* fut lu aux applaudissements de la Grèce entière. Lorsqu'il voulut rentrer dans sa patrie, un parti puissant lui en interdit l'accès, et il retourna dans le Péloponnèse, où il acheva sa vie dans l'obscurité. Quelques-uns imaginèrent qu'il avait été emporté au ciel et mis au rang des dieux; d'autres qu'il s'était noyé dans la mer; tué en tombant de son char; étranglé de sa propre main; précipité dans le cratère de l'Etna, qui avait revomi une de ses sandales. De toutes ces fables, la dernière, la plus accréditée, est certainement la plus ridicule.

Empédocle s'était exercé sur les sujets les plus divers. On cite de lui des tragédies, des épigrammes, un *Hymne à Apollon*, un poëme épique *sur l'Expédition de Xerxès*, quatre poëmes didactiques *sur la Médecine*, *sur la Politique*, *sur la Nature*, *sur les Purifications*. C'est dans le traité *sur la Nature* (περὶ Φύσεως), ouvrage de cosmologie, de physiologie et de psychologie tout ensemble, qu'était contenue la pensée philosophique d'Empédocle, comme c'est dans les *Purifications* (Καθαρμοί), ouvrage de liturgie et de magie, qu'étaient contenus ses préceptes religieux. Tous ces ouvrages ont péri; il nous reste ce que les auteurs en ont cité : deux épigrammes, quelques vers des *Purifications*, de nombreux fragments du traité *sur la Nature*. Ces fragments, rapportés aux différents livres d'où ils sont tirés, peuvent donner une idée du plan de l'ouvrage. Dans le premier livre, l'auteur, après s'être prononcé sur les vraies conditions de la connaissance, traitait de l'univers en général, des forces qui le produisent, des éléments dont il se compose. Dans le second, des divers objets de la nature, des plantes, des animaux. Dans le troisième, des dieux et des choses divines, des âmes et de leurs destinées. Même en philosophie, Empédocle reste poëte et théologien. Esprit homérique, comme Aristote l'appelle, il personnifie, il déifie toute chose; il s'enveloppe de mystère et se dérobe volontiers sous le demi-jour du symbole. De là l'obscurité de sa doctrine, marquée dès l'antiquité par cette statue voilée que lui érigèrent ses concitoyens. Essayons d'exposer cette doctrine dans l'ordre même que l'auteur a suivi.

1°. *Des conditions de la connaissance. De l'univers, des forces qui le produisent, des éléments dont il se compose.* Nous avons péché avant de descendre en ce monde. Etres déchus, nous expions dans la vie présente le crime que nous avons commis.

« Triste race des mortels, s'écrie le poëte en commençant, race bien malheureuse! de quels désordres, de quels pleurs vous êtes sortis! De quelle haute dignité, de quel comble de bonheur je suis tombé parmi les hommes! J'ai gémi, je me suis lamenté à la vue de cette demeure nouvelle qu'habitent le meurtre, l'envie et tous les autres maux. »

Aujourd'hui, la vie est courte et traversée de mille douleurs; les sens nous trompent, notre intelligence est faible et l'univers est infini. Ni la vue ni l'ouïe ne peuvent nous faire connaître l'univers; l'intelligence ne peut le comprendre. Les dieux seuls peuvent faire couler de nos lèvres

une source d'eau pure. Prions-les de nous conduire à la sagesse sur le char docile de la piété.

Au fond, à en juger par sa doctrine, Empédocle n'a pas pour la raison humaine tout le dédain qu'il fait paraître. Mais sa méthode avouée est un véritable mysticisme fondé sur l'hypothèse d'une dégradation résultant d'une faute antérieure. Voici maintenant la doctrine elle-même.

Elle part de ce principe, accepté de toute l'antiquité, que la matière du monde est éternelle, que cette matière se transforme sans jamais cesser d'être la même, que rien ne naît, rien ne périt absolument. A l'origine donc était l'unité, sphère bien arrondie, partout égale à elle-même et immobile. Empédocle l'appelle *sphérus* (σφαῖρος). Ce n'est point l'unité pure de Parménide, ni le chaos des homéoméries d'Anaxagore. D'une part, le sphérus est la matière du monde, il en contient les formes variées, les qualités multiples, les éléments divers. Seulement, dans son sein infini, nulle diversité n'éclate encore. Tout est maintenu dans l'unité par une force de laquelle toute unité dérive. Cette force est l'Amitié (Φιλία), l'harmonie, Vénus, Cypris, la source de toute beauté comme de tout bien. D'autre part, le sphérus est l'amitié elle-même, le principe même de l'unité qui est en lui, une force agissante, un dieu. Voilà ce qu'Aristote appelle le *mélange* (μίγμα) d'Empédocle, qui contient le monde en puissance; à la fois matière, cause et effet.

Avec l'Amitié seule, nul mouvement n'aurait lieu, et le monde serait impossible. Il faut un principe distinct, et même opposé. Ce principe est la Discorde (Νεῖκος), la sanglante Déris, Mars, cause de tout mal, le dieu de la guerre qui divise et qui sépare. D'après des lois fatales et immuables, à un moment donné, l'Amitié dut céder l'empire à la Discorde. A l'instant, la division s'introduisit dans le sphérus. Les membres du dieu, dit le poëte, tremblèrent d'un mouvement convulsif. Les éléments confondus se séparèrent. L'air sortit le premier; de l'air comprimé jaillit le feu. L'eau et la terre, encore indistinctes, continuaient de s'agiter. Leur mouvement même les sépara.

Les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre, sont irréductibles l'un à l'autre, égaux en puissance et en dignité. Ils sont simples, c'est-à-dire parfaitement homogènes. Ils sont composés, c'est-à-dire formés de particules infiniment petites, qui sont les éléments des éléments eux-mêmes. Enfin, les vrais éléments ne sont pas ceux que nos sens grossiers perçoivent. Ce sont des êtres vivants (ψυχαί), plus que des personnes, des dieux. Le feu, c'est Jupiter; l'air, c'est Junon qui porte la vie; la terre, Pluton; l'eau, Nestis éplorée qui arrose tout ce qui est mortel. Par cette déification de la matière du monde, on allait droit au système de Démocrite. Aussi Aristote accuse-t-il Empédocle de ne recourir que le moins possible à l'Amitié et à la Discorde, et de tout disposer comme si les éléments se suffisaient à eux-mêmes. Tels sont les caractères généraux des éléments. Voici leurs caractères particuliers : la terre et l'air, le feu et l'eau sont opposés deux à deux. La terre est dure et pesante, l'air est mou et léger; le feu est blanc et chaud, l'eau est noire et froide. Le feu s'oppose aussi aux trois autres éléments pris ensemble. Empédocle regarde cette opposition comme celle du sec et de l'humide, du chaud et du froid, et se sert ainsi des quatre éléments comme s'ils n'étaient que deux.

Une fois dégagés du sein du sphérus, les quatre principes ennemis se tiennent isolés les uns des autres : le feu au-dessus, l'air sous le feu, l'eau et la terre dans la partie inférieure. Agités de mouvements divers, ces éléments tourbillonnent sous l'influence de la Discorde dans un immense chaos. Or, c'est une loi de la nécessité, loi inflexible et éternelle, que l'Amitié et la Discorde aient alternativement l'empire du monde; que le mouvement succède au repos, le repos au mouvement; que tour à tour les éléments se combinent et se séparent; que tout passe de l'un au multiple, et retourne du multiple à l'un. Donc, lorsque le temps fatal fut arrivé, la Discorde fit un mouvement en arrière, et l'Amitié vint se poser au centre du tourbillon. A mesure qu'elle étendait son influence, la Discorde reculait devant elle, elle recula jusqu'à l'extrémité du tourbillon. Là, elle continua d'occuper certaines parties qui restèrent séparées de l'ensemble; les autres s'associèrent et se réunirent sous l'influence de l'Amitié. L'air pénétra en sifflant jusque dans les entrailles de la terre. Le feu brûla jusque dans les profondeurs de l'Océan. A leur tour, ces composés se combinèrent, semblables entre semblables, l'humide avec l'humide, le rude avec le rude, le chaud avec le chaud. Voici comment ces combinaisons se sont formées. Tous les objets de la nature envoient hors d'eux-mêmes certaines émanations ou effluves (ἀποῤῥοαί) qui sont leurs parties pleines et solides. De même, tous les objets de la nature sont poreux. Entre leurs parties pleines, sont certains interstices qui, en s'ajoutant les uns aux autres, forment des conduits intérieurs appelés pores. Les parties solides ou effluves sont de diverse grosseur pour les différents objets, et, dans chaque objet, la grandeur des pores dépend de la grosseur des parties solides. De sorte que les effluves de tel objet sont facilement reçus par les pores d'un objet de même nature, mais non par les pores d'un objet de nature différente ou opposée. C'est la convenance des pores et des effluves qui constitue ce qu'on appelle les affinités des objets physiques et les sympathies des êtres moraux. C'est elle qui rend possible le mélange des différentes substances, et c'est ce mélange bientôt détruit qui explique tous les phénomènes possibles, les jeux variés de la nature, l'accroissement et le dépérissement des individus, leur naissance, leur mort.

« Rien n'est engendré, disait Empédocle, rien ne périt de la mort funeste. Il n'y a que mélange ou séparation de parties (μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων); et voilà ce qu'on appelle nature. »

Toutefois ce mélange, ou, pour parler plus rigoureusement, cet assemblage de parties, ne suffit pas pour tout expliquer. La vaste harmonie de l'univers, les organes des plantes et des animaux, ne résultent pas même d'un simple mélange. Jusque dans ses moindres détails, le monde porte la trace d'une intelligence qui a tout ordonné pour une bonne fin. Cette intelligence partout manifestée, ce principe qui donne à chaque chose sa forme et son essence, Empédocle l'a reconnu et l'a appelé d'un très-beau nom, la Raison ou le Verbe (Λόγος). Mais Aristote l'accuse de n'en avoir fait aucun usage, et d'avoir expliqué l'organisation et la constitution des différents êtres par la fortune et le hasard. Le reproche est fondé. On s'en convaincra par ce qui va suivre.

2°. *Du monde et des divers objets dont il se compose.* Le monde, as-

semblage fortuit d'éléments réunis par l'Amitié, ne fut d'abord qu'une masse informe sans harmonie et sans beauté. Point d'astres au ciel, point de plantes ni d'animaux sur la terre, rien de solide et rien de liquide; tout était mêlé et confondu. Peu à peu, du mouvement des éléments l'ordre naquit. Le ciel se divisa en deux régions : celle des nuages et celle du feu. Les astres brillèrent. Le soleil, dardant ses rayons, perça les nuages et échauffa la terre. Des plantes et des animaux parurent, êtres incomplets et de formes bizarres qui se complétèrent avec le temps. Telle est, en deux mots, l'origine du monde. Insistons sur tous les points.

Le monde est un et de forme sphérique comme produit de l'Amitié. Par cela même, il est fini. La terre est au centre. Autour de la terre, le ciel divisé en deux sphères, la sphère humide, la sphère ignée. Ces deux sphères tournent ensemble, mais en sens opposé. Elles ont chacune leur période de prédominance. De la sphère ignée, vient le jour et l'été. De l'autre, la nuit et l'hiver. Du mouvement inverse des deux sphères naissent les vents : le vent du midi, quand c'est la sphère ignée qui prédomine; le vent du nord, quand c'est la sphère humide. Enfin, c'est le mouvement rapide des deux sphères qui maintient la terre immobile au centre du monde, et, sans ce mouvement, la sphère supérieure, masse solide durcie par l'action du feu, pourrait s'affaisser sur elle-même. Ce mouvement n'étant pas essentiel, il s'ensuit que le monde est périssable.

Les astres sont des amas de feu, les uns fixés à la voûte du ciel, les autres libres et errants. Quoique la lumière soit composée d'effluves de feu, le soleil n'est pas lumineux par lui-même. Placé à la limite inférieure du ciel, il ne fait que refléter la pure lumière qu'il reçoit de l'Olympe. Il est de même grandeur que la terre et en est deux fois plus éloigné que la lune.

La lune est un globe d'air congelé. Sa lumière lui vient du soleil. Son char rase l'extrémité supérieure de la région terrestre. C'est elle qui produit les éclipses de soleil, en s'interposant entre le soleil et la terre.

Voici maintenant l'explication des principaux météores. La pluie, c'est l'humidité que rend l'air lorsqu'il est comprimé. La grêle n'est que la pluie congelée sous l'influence de la chaleur. L'éclair, c'est le feu s'échappant du nuage où le soleil l'avait lancé. La foudre n'est qu'une plus grande quantité de feu. Le tonnerre, c'est ce même feu qui s'éteint dans le nuage humide. Passons au monde inférieur.

La mer est la sueur de la terre, provoquée par l'action du soleil : c'est pourquoi elle est salée. Les sources d'eau chaude sont produites par des courants d'eau en contact avec des feux souterrains. Ce sont aussi des feux souterrains qui expliquent la formation des roches et des métaux.

Les phénomènes magnétiques viennent de la convenance parfaite des pores et des effluves de l'aimant et du fer. Dès que les effluves de l'aimant ont chassé l'air que contenaient les pores du fer, le courant des effluves de fer devient si fort que la masse entière est entraînée.

Les plantes sont les plumes et les poils de la terre. Nées spontanément, ainsi que les animaux, elles ne sont elles-mêmes que des ani-

maux avortés. La terre, encore faible à l'origine, ne produisait que des plantes; dans sa force, elle produisit des animaux, non pas d'abord des animaux entiers, mais des membres isolés : des yeux sans visage, des têtes et point de cerveau, des bras qui erraient sans être attachés à une épaule. Sous l'action continue de l'Amitié, ces membres isolés se réunirent, mais au hasard : une tête d'homme avec un corps de bœuf, et ainsi du reste. Tous ces monstres restèrent inféconds et périrent. Enfin, après bien des combinaisons, il se forma des composés capables de se conserver et de se reproduire. Ailleurs on raconte qu'il sortit de terre certains types d'hommes à l'état brut, statues à peines ébauchées, sans visage et sans voix, qui furent ornés et embellis par l'influence de Vénus.

L'accroissement des plantes et des animaux n'est qu'une suite de cette loi des affinités que le semblable cherche son semblable; ainsi le feu s'unit au feu, la terre à la terre, le tout en vertu de la convenance des pores et des effluves. Lorsque le semblable manque au semblable, il y a appétit. Lorsqu'ils s'unissent, il y a plaisir. L'union des contraires produit la douleur. Et comme les mêmes phénomènes sont les conditions de la nutrition, il s'ensuit que tout ce qui se nourrit, que les plantes elles-mêmes souffrent et jouissent.

Maintenant viennent les mystères de la génération. Empédocle avait cru remarquer qu'il n'est pas une seule plante qui ne soit en même temps mâle et femelle. L'homme aussi avait commencé par être à la fois mâle et femelle. Empédocle raconte, avant Platon, comment, dans les temps primitifs, l'homme et la femme ne faisaient qu'un seul être. Seulement, la partie mâle tenait plus du principe igné; la partie femelle tenait plus du principe humide. Ces deux moitiés se séparèrent et depuis lors elles cherchent constamment à se réunir. Sur l'acte même de la génération et sur la formation du fœtus, ce système renferme des détails du plus haut intérêt, mais qui ne peuvent pas trouver place ici.

Les perceptions des sens sont, comme tous les phénomènes, le résultat d'une convenance entre les pores et les effluves, et comme cette convenance est relative, les perceptions et les impressions le sont aussi.

Les fonctions intellectuelles s'exécutent de la même manière. L'esprit est composé des quatre éléments. Or, comme le semblable attire le semblable, l'esprit, par sa seule nature, est en communication avec tout ce qui l'environne. En vertu du même principe que le semblable attire le semblable, l'esprit, formé des quatre éléments, ne peut avoir pour siége qu'une substance de même nature. Or, le sang est aussi formé des quatre éléments. C'est donc dans le sang que l'esprit est répandu, surtout dans le sang qui avoisine le cœur. La lenteur et la tristesse dans l'esprit viennent d'un sang pauvre et raréfié. La vivacité, l'impétuosité, de la densité et de la richesse du sang, et ainsi du reste. De même nature que le corps et liée à lui par la loi des semblables, l'âme devrait périr comme le corps, lorsque le feu qu'il contient se dégage et se dissipe. Pourtant, il n'en est rien, comme nous allons nous en convaincre.

3°. *Des choses divines, des dieux, des démons et des âmes.* Dans les vers d'Empédocle, il est question d'un Dieu suprême, « qui n'a ni la

tête ni le corps d'un homme, ni bras qui naissent des épaules, ni pieds ni genoux agiles, pur esprit, esprit saint et infini, dont la pensée rapide pénètre tout l'univers. »

Ce Dieu suprême, c'est le sphérus, à la fois cause et matière du monde.

Au-dessous du sphérus, sont les autres dieux : Jupiter, Junon, Pluton, Nestis, l'Amitié et la Discorde. Sous ceux-ci toute une hiérarchie de dieux secondaires et de génies. Formés des quatre éléments, comme tout ce qui est dans la nature, ces génies sont, par cela même, en communication permanente avec les mortels; mais, éternels et exempts de toute vicissitude, ils vivent dans un bonheur parfait.

Loin du ciel, dans nos régions ténébreuses, sont d'autres génies. Nés dans le ciel comme les premiers, semblables à eux, ils participaient à tous leurs biens; mais, poussés par la Discorde, ils se souillèrent de meurtre et d'injustice, et furent précipités du ciel sur la terre. Celle-ci les renvoya à la mer, la mer à l'air. Ainsi odieux à tous les éléments et rejetés par toute la nature, ils sont en proie à d'atroces supplices. Leur occupation, leur joie est de pousser les hommes au mal pendant que les bons génies les poussent au bien. Il n'est pas d'âme humaine qui n'ait son bon et son mauvais génie.

Nos âmes sont aussi des êtres déchus. Sorties de la Divinité, mais chargées d'un grand crime, elles sont tombées d'en haut dans cette enveloppe mortelle qu'on appelle le corps. Mais, pour Empédocle, nulle punition n'est éternelle. Les mauvais génies eux-mêmes, après avoir expié leurs crimes, remonteront au ciel, et y rentreront en possession de tous leurs biens. L'âme humaine est condamnée à errer pendant trente mille ans d'un corps dans un autre. Dans la métempsycose de Pythagore, l'âme ne pouvait habiter que des corps d'animaux. Empédocle, d'après ses vues sur la nature, devait la faire descendre jusqu'aux végétaux. Lui-même se rappelait avoir été tour à tour, mâle et femelle, arbre, oiseau et poisson. Après avoir habité ces tristes demeures, l'âme est admise dans un corps plus noble, celui d'un poëte, celui d'un roi. Enfin, après l'entière expiation de son crime, elle remonte au ciel d'où elle est sortie, pour y jouir d'un bonheur sans fin. Par une honorable inconséquence que le prêtre et le poëte arrachent au physicien, Empédocle fait les âmes immortelles. Dans son système, le bonheur n'est donné qu'à la vertu.

« La vertu, dit-il, n'est pas telle pour ceux-ci, telle autre pour ceux-là. C'est une loi universelle, qui embrasse la vaste étendue de l'air et l'immensité du ciel. » C'est de sa physique qu'Empédocle tire les principaux préceptes de sa morale. Tous les êtres sont composés des mêmes éléments; il y a une sorte de parenté qui règne par toute la nature. Par conséquent, le premier devoir est de respecter tous les objets de la nature, de s'abstenir de toute violence, de ne pas même verser le sang des animaux. Dans le corps d'un animal peut être cachée l'âme d'un parent, l'âme d'un ami.

« Le père saisit son fils qui n'a fait que changer de forme, et l'immole en prononçant des prières. L'insensé! Son fils l'implore, pour calmer sa fureur, il ne l'écoute pas, il l'égorge et va ensuite dans sa maison préparer un sacrilége repas! »

D'après les mêmes motifs, Empédocle n'eût pas dû permettre aux hommes l'usage des végétaux ; mais la nécessité l'y contraint, et il n'en est que deux, la fève et le laurier, qu'il déclare inviolables. La chasteté et la tempérance en toutes choses sont les vertus qu'Empédocle recommande le plus souvent. Sa morale n'a qu'un seul but : détacher l'homme des choses sensibles, l'élever vers les choses d'en haut, et par là rétablir sur la terre cet âge d'or, cet âge de paix et d'harmonie qu'il dépeint sous les plus vives couleurs.

Tel est en abrégé le système d'Empédocle, système de physique et de théologie dans lequel tout est sous la dépendance d'un être mystérieux que l'on nomme à peine. D'où viennent toutes les vicissitudes des choses, la séparation des éléments, la formation du monde et tous les phénomènes qui s'y produisent? De la domination alternative de l'Amitié et de la Discorde. Et qui produit cette domination alternative, qui rend inévitables la naissance ou la mort, le mélange ou la dissolution des parties? Une seule cause, la nécessité. Au fond, le dieu suprême d'Empédocle, ce n'est pas le sphérus, ce n'est pas surtout cette intelligence dont il a parlé une fois après Anaxagore, c'est l'ancien dieu du paganisme, le dieu des théologiens et des poëtes, le destin.

Il y aurait sur Empédocle toute une bibliothèque à consulter. Nous recommandons d'abord ses fragments réunis par Sturz en 1805, par Peyron en 1810, par Karsten en 1838. Plus de cent auteurs anciens exposent sa doctrine sans citer ses paroles. Les principaux sont Platon dans presque tous ses dialogues, principalement dans le *Sophiste*, dans le *Ménon*, dans le *Phédon*; Aristote, dans presque tous ses ouvrages, principalement dans le *de Anima*, dans le *de Generat. animal.* et dans la *Métaphysique*; Cicéron, principalement dans les *Académiques*, et dans le traité *de la Nature des dieux*; Plutarque, dans presque tous ses ouvrages, surtout dans le *de Placitis philosoph.*; Galien, surtout dans son *Histor. philosoph.*; Diogène Laërce, *Vie d'Empédocle*; enfin Lucrèce, Porphyre, Eusèbe, Proclus, Sextus Empiricus, Simplicius, Stobée, Thémistius, Philopon et les Scoliastes.

Parmi les nombreux ouvrages modernes, nous citerons seulement les suivants : *Système d'Empédocle*, par Tiedemann, dans le *Magasin de Gœttingue*, t. IV, n° 5. — *De la philosophie d'Empédocle*, de H. Ritter, dans les *Fragments littéraires* de Wolf, 4ᵉ cahier. — *Recherches sur la vie d'Empédocle*, de Bonamy, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscript.*, t. X. — *Empedocles Agrigentinus, de vita et philosophia ejus*, etc., par Sturz, in-8°, Leipzig, 1805. — *Empedoclis et Parmenidis fragmenta*, etc., etc., par Peyron, in-8°, Leipzig, 1810. — Enfin celui qui peut tenir lieu de tous les autres : *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiæ. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit* Simon Karsten, in-8°, Amst., 1838. C'est ce dernier ouvrage que nous avons surtout consulté. D. H.

EMPIRISME. Tout excès amène une réaction inévitable. En face des extravagances de l'esprit de système, et des assertions ridicules et absurdes de quelques métaphysiciens, s'est élevée une secte qui, pour éviter les erreurs de la spéculation, a pris le parti, plus facile que sensé, de nier la certitude de tout ce qui dépasse les limites de la pure

expérience. Pour cette opinion il n'y a de vrai, de réel, de perceptible, de certain, que le fait qui nous est directement et immédiatement connu : tout le reste peut bien être affirmé, mais ne sera jamais connu, ni démontré avec certitude. C'est cette prétention qui, tournée en système, a reçu le nom d'*empirisme*.

On voit sur-le-champ tout ce qu'il a d'arbitraire, et quelles sont les conséquences renfermées dans un pareil principe. Sans parler de ce qu'il a de favorable au scepticisme absolu, comme tout système qui mutile illégitimement la connaissance humaine, l'empirisme ne va pas moins qu'à la négation directe de toute science, de toute théorie. S'il n'y a de vrai que les faits, toute science se résoudra en une collection d'expériences particulières qui pourront être réunies en un faisceau, mais qui ne pourront avoir de lien entre elles, parce qu'il n'y a point de lois générales et universelles sans vérités générales et universelles. Dans le monde réel, il n'existera que des phénomènes; les substances, par cela seul que c'est l'esprit qui les conçoit, et que l'expérience ne révèle que les qualités, les substances, dis-je, seront des chimères. Il existera de l'étendue et de la pensée, mais nul n'aura le droit d'affirmer ni la matière, ni l'esprit.

On comprend que, malgré les répugnances de certains esprits pour les hautes abstractions, pour les théories absolues, il s'en soit trouvé assez peu qui aient poussé jusqu'à l'extrême le principe de l'empirisme. Peu de philosophes l'ont en effet professé d'une manière explicite et complète, et ceux qui l'ont fait se sont à peu près confondus avec les sceptiques. Mais il s'en est trouvé beaucoup qui ont accepté, en faisant des réserves plus ou moins étendues, le principe de l'empirisme. Entre l'empirisme pur et le système qui, sans être exclusivement empirique, nie la certitude des idées nécessaires et des principes absolus qui sont comme le fonds de la raison humaine, il y a place pour des opinions plus ou moins radicales. Et plus d'un bon esprit, qui d'abord se serait soulevé contre les assertions de l'empirisme, a été conduit peu à peu à l'affirmer complétement; témoin ces paroles de Diderot (*Lettre sur les sourds et muets*, Œuvres, t. II, p. 10), qui en cela se faisait l'écho de la philosophie contemporaine : « Les objets sensibles ont les premiers frappé les sens; et ceux qui réunissaient plusieurs qualités sensibles à la fois ont été les premiers nommés : ce sont les différents individus qui composent cet univers. On a ensuite distingué les qualités sensibles les unes des autres; on leur a donné des noms : ce sont, la plupart, des adjectifs. Enfin, abstraction faite de ces qualités sensibles, on a trouvé ou cru trouver quelque chose de commun dans tous les individus, comme l'impénétrabilité, l'étendue, la couleur, la figure, etc., et l'on a formé les noms métaphysiques et généraux, et presque tous les substantifs. Peu à peu on s'est accoutumé à croire que ces noms représentaient des êtres réels; on a regardé les qualités sensibles comme de simples accidents, et l'on s'est imaginé que l'adjectif était réellement subordonné au substantif, quoique le substantif ne soit proprement rien, et que l'adjectif soit tout. » Quelques lignes plus loin, Diderot déclare que *la substance est un être imaginaire*.

Voilà, certes, qui est clair et précis. Dans ce passage, Diderot nie formellement la réalité des substances, et par suite la matière et l'esprit.

A côté de cette opinion si tranchée, il serait facile, en multipliant les citations, de montrer que toutes les théories sur le *moi* et l'âme humaine qui ont leur source dans la philosophie de Locke, conduisent à cette conséquence de l'empirisme. Hume n'a-t-il pas déclaré formellement que le *moi* humain n'est rien de plus qu'une succession d'impressions et d'idées? Et Condillac n'a-t-il pas dit la même chose en d'autres termes, lorsqu'il a fait de notre âme une collection de sensations et d'idées? Mais ce qu'il importe d'examiner, ce ne sont pas tant les opinions qui aboutissent à l'empirisme, que la prétention même sur laquelle il se fonde.

La faiblesse de l'empirisme vient de ce qu'il a d'étroit et d'exclusif; son tort est de nier ce qu'il y a de nécessaire et d'absolu dans la connaissance humaine. Et, en effet, si l'empirisme avait raison, s'il n'y avait de certain que les faits réduits à eux-mêmes, à l'état de purs phénomènes, les sciences expérimentales seraient impossibles aussi bien que toutes les autres sciences. Sans doute les faits réels, actuels, sont avant tout ce par quoi nous pouvons connaître tout ce qui est accessible à notre intelligence; la connaissance de ces faits, c'est-à-dire l'expérience, est le point de départ de toute science. Dans ces limites, l'empirisme aurait raison. Mais vouloir se borner à ce point de départ, y enfermer l'esprit humain, c'est une folie et une absurdité; c'est nier gratuitement la légitimité de toutes les opérations intellectuelles qui s'appuient sur les faits pour les dépasser et trouver les vérités générales et universelles; c'est nier la valeur, la légitimité et la portée du raisonnement. Or, à quel titre et de quel droit vient-on nier les vérités fournies par le raisonnement? Si l'empirisme ne les nie pas, il reconnaît des vérités qui vont au delà des faits purs et simples; et par cela seul il est en contradiction avec le principe qui n'admet comme certains que les phénomènes. Et s'il les nie, ces vérités, sur quoi appuie-t-il sa prétention? Car, remarquons-le bien, c'est le même esprit, la même intelligence qui connaît les faits et qui en déduit les conséquences. L'opération du raisonnement et celle de la perception sont distinctes; mais c'est de la même faculté de connaître, du même principe pensant qu'elles émanent toutes les deux. Nier l'une, c'est infirmer l'autre; car leur autorité, venant d'une même origine, est égale, sinon semblable; et l'empirisme qui attaque le raisonnement ne peut pas ne pas attaquer la perception.

Ajoutons qu'il n'est pas d'expérience proprement dite qui n'implique l'intervention d'un ou de plusieurs de ces principes absolus, qui sont comme le fond et l'essence de la raison. L'esprit humain n'est nullement la table rase qu'a imaginée le sensualisme; et sans la présence et l'action de ces principes innés que l'esprit humain apporte avec lui, aucune idée expérimentale ne serait possible pour nous. Concevra-t-on, par exemple, que nous puissions faire les comparaisons et les généralisations auxquelles conduisent plusieurs expériences, et qu'elles supposent souvent, s'il n'y a pas dans le sujet pensant, qui compare et qui généralise, une unité, une simplicité substantielle? Concevra-t-on aucune des opérations de l'esprit, si l'esprit n'est pas un sujet, une substance, s'il n'est qu'une succession d'actes? Et quelle idée aurons-nous de chaque acte en lui-même, si nous ne le rattachons à rien, si nous ne pouvons ni le comparer ni l'analyser? N'est-il pas absolument

contraire à toutes les lois de notre intelligence, de regarder l'esprit comme une succession d'actes plutôt que comme un être substantiel ? Cette prétention n'est-elle pas parfaitement arbitraire, opposée en tous points au sens commun, et au plus haut degré absurde et illégitime? Que l'on discute sur la nature et sur l'essence de cet être, soit; mais qu'on ne nie pas ce qui est impliqué dans tous ses actes de perception et de raisonnement, à savoir son existence substantielle, laquelle pourtant échappe à l'expérience pure, à la simple observation, puisque celle-ci atteint les phénomènes et n'atteint pas les substances. Or, c'est là précisément le tort que se donne l'empirisme.

De même dans les sciences physiques et naturelles, quelle loi pourra-t-on légitimement affirmer, si l'esprit ne peut aller au delà des faits? Vous dites que la loi de l'attraction est la loi universelle de la matière. Mais qui vous l'a appris? Car l'expérience, comme l'a fait remarquer Aristote il y a plus de deux mille ans, nous apprend bien ce qui est ici, là, aujourd'hui ou hier; mais l'expérience ne peut rien nous dire de ce qui existe ailleurs, de ce qui sera demain, de ce qui a toujours existé; et dans la physique et les sciences naturelles, vous affirmez l'identité des lois de la nature pour tous les temps et pour tous les lieux.

Ainsi, sans parler des sciences morales, puisque l'empirisme les nie, on voit que, dans le domaine même qu'il s'est réservé, il n'est pas soutenable. Il n'y a pas, il ne peut pas y avoir de science qui se borne à la connaissance du particulier; l'expérience, telle que la désireraient les empiriques, limitée à tel corps, à tel point de l'espace, à tel instant de la durée, ne peut permettre à l'esprit d'affirmer ni de croire une vérité qui s'étende à l'universalité des corps, à l'immensité de l'espace, à l'éternité de la durée. Ce qui constitue toute science, c'est le passage du particulier au général; et, dans ce passage, c'est l'esprit qui intervient de lui-même, par son énergie propre; c'est la raison qui franchit l'abîme par la puissance des principes qui sont en elle, principes que l'analyse psychologique découvre dans la raison, qu'elle dégage des faits où ils sont impliqués, mais que l'analyse, ultérieure aux faits, ne constitue pas. « Les sens, dit Leibnitz (*Nouv. Essais*, p. 195, éd. Erdmann), quoique nécessaires pour toutes nos connaissances, ne sont point suffisants pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or, tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité; car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera toujours de même.

« D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures, et particulièrement dans l'arithmétique et dans la géométrie, doivent avoir des principes dont la preuve ne dépende point des exemples ni, par conséquent, du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser.

« Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à qui les occasions sont fournies par les sens. »

D'après ce qui vient d'être dit, l'empirisme n'est que l'exagération

ou la conséquence extrême du sensualisme. Aussi l'histoire de la philosophie nous montre-t-elle peu de philosophes qui aient professé cette doctrine complétement et dans toute sa franchise. L'esprit humain a besoin de croire et d'affirmer, et l'empirisme est presque entièrement négatif. Mais il y a eu parmi les philosophes sensualistes un assez grand nombre de philosophes qui ont admis, les uns plus, les autres moins, la prétention de l'empirisme; et, sous ce rapport, on peut indiquer les écoles où l'influence de cette doctrine s'est fait le plus sentir.

Dans l'antiquité l'école ionienne, celle de Thalès et de ses successeurs, paraît avoir été sensualiste jusqu'à l'empirisme. Lorsqu'Héraclite proclamait que tout s'écoule, et niait l'être absolu, Héraclite donnait, dans le langage poétique de son temps, une expression à l'empirisme. L'école de Démocrite et des atomistes, sans admettre les lois nécessaires de l'esprit humain, croyait à des substances, à des unités matérielles appelées atomes. Mais bientôt les principaux sophistes reprenaient les assertions de l'empirisme ionien, et Protagoras enseignait que connaître c'est sentir, que le caractère de la sensation est de varier à l'infini, suivant les dispositions de l'être sensible; que chacun connaît à sa façon, et que, tout savoir dérivant de la sensation, toute science est purement expérimentale, individuelle, relative. En d'autres termes, les sophistes rétrogradaient jusqu'au système d'Héraclite, à la négation de la vérité absolue.

Plus tard, la double influence de Platon et d'Aristote ruine les derniers débris de la sophistique; et l'empirisme, relégué parmi les médecins et les disciples d'Ænésidème, tend de plus en plus à se confondre avec le scepticisme.

Au moyen âge, on le retrouve également parmi les médecins et les alchimistes; mais il ne sert de drapeau à aucune des grandes écoles de la scolastique.

Enfin, au début de l'esprit moderne, il se glisse dans le camp du sensualisme; et nous en voyons les principes assez explicitement professés par Hobbes. Peu à peu ce qu'il y a de positif et d'expérimental dans le sensualisme séduit les esprits; la métaphysique de la sensation se produit en France et en Angleterre avec cette clarté persuasive et élégante qui fit le succès de Locke et de Condillac; les penseurs du XVIIIe siècle se lancent de plus en plus dans cette voie, et les doctrines de l'époque aboutissent au célèbre *Système de la nature*, où le baron d'Holbach essaya d'appliquer le principe de l'empirisme aux principaux problèmes de la métaphysique et de la morale. « Connaître un objet, suivant lui (c. 2), c'est l'avoir senti, et le sentir, c'est en avoir été remué. » Voilà la science complétement détruite, et la pensée identifiée avec le mouvement. Comme il n'existe pas d'objets généraux, nous ne pouvons être remués par eux; nous ne pouvons ni les sentir ni les connaître; il n'y a donc pas de science du général. « Aucune notion, ajoute-t-il (c. 10), ne peut rigoureusement être la même dans deux hommes..... chaque homme a, pour ainsi dire, une langue pour lui seul, et cette langue est incommunicable aux autres. » Ainsi d'Holbach reprend pour son compte, sans s'en douter, la vieille formule d'Héraclite et de Protagoras; et l'empirisme du XVIIIe siècle aboutit aux conclusions qu'avait balbutiées l'esprit philosophique dans son enfance:

tant il est vrai qu'il n'a été donné à aucun système d'échapper à ses véritables conséquences!

Plus près de nous, à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, la philosophie semble, par excès de prudence, se circonscrire dans la contemplation du jeu de nos facultés, sans aucun égard à leurs objets et au résultat de leur action. Sans répudier absolument l'empirisme qui avait précédé, l'idéologie ne peuple l'esprit humain que de sensations rappelées ou généralisées, qu'elle nomme des idées.

C'est ainsi que nous arrivons au temps présent, où l'empirisme n'est guère en honneur que chez quelques savants, qui le regardent plutôt comme un préservatif utile contre les écarts de la spéculation, que comme un système vrai et digne de satisfaire ce besoin de savoir qui est tout à la fois le tourment et la vie même de l'esprit humain.

FR. R.

ENCYCLOPÉDISTES [L'ENCYCLOPÉDIE ET LES]. La France, en 1750, offrait le triste spectacle d'un gouvernement faible qui subit l'influence d'une opinion publique plus puissante que lui. La littérature philosophique avait pris un ton résolument agressif, et, malgré quelques intermittences, battait en brèche, sous toutes les formes, les vieilles croyances, les vieilles institutions, les vieux usages. Ce qu'on a appelé depuis le *parti philosophique*, était dès lors à peu près formé. Il lui fallait un drapeau à l'ombre duquel il pût se rallier et donner à ses idées cette force d'ensemble qui seule produit les grands résultats. Ce drapeau fut l'*Encyclopédie* (1751-1772).

Par cela seul que c'était une idée hostile aux institutions du temps qui présidait à l'exécution de l'*Encyclopédie*, on comprend que la publication de cet ouvrage dut rencontrer des obstacles. Aussi l'histoire des difficultés et des tribulations par lesquelles l'*Encyclopédie* fut d'abord arrêtée et retardée, et même des habiletés à l'aide desquelles elle triompha, est-elle un des points curieux de l'histoire des rapports du gouvernement avec la littérature au XVIIIe siècle. D'Alembert et Diderot prirent sur eux la responsabilité de tout l'ouvrage; mais ils s'efforcèrent de rattacher à sa rédaction les hommes les plus distingués de l'époque. Aussi on remarque tout d'abord, parmi les auteurs de l'*Encyclopédie*, Dumarsais, Daubenton, Rousseau qui donna l'article *Musique*, Buffon l'article *Nature*, et le chevalier de Jaucourt qui rédigea, avec un dévouement à la science que rien ne put lasser, tous les articles concernant la physique et l'histoire naturelle. A dater du troisième volume, d'Holbach, La Condamine, Marmontel et Lenglet-Dufresnoy, qui fit l'article *Histoire*, se joignirent aux premiers. A dater du tome quatrième, il faut ajouter Duclos (*Déclamation des anciens*), Boullanger (*Corvée* et *Déluge*), Voltaire, qui commença de fournir beaucoup d'articles, Montesquieu, qui en fit un seul, le comte de Tressan, le président de Brosses, l'abbé Morellet, Danville, Quesnay, Necker (*Frottement*), et Turgot, qui fournit un mémoire dont on fit usage à l'article *Coton*. Turgot en avait préparé d'autres; mais quand l'ouvrage fut prohibé, Turgot crut devoir à sa dignité de magistrat de ne plus être le collaborateur de cette entreprise.

On comprend sur-le-champ qu'un si grand nombre d'écrivains différents, apportant chacun des vues diverses, devaient jeter dans le corps

de l'ouvrage d'inévitables disparates, et une incohérence d'idées et d'opinions fort sensible. Les auteurs de l'*Encyclopedie* prenaient d'ailleurs de toutes mains et pillaient, sans s'en cacher lorsqu'on le leur reprochait, Trévoux et Buffier, Furetière et Basnage.

Le premier volume, annoncé avec fracas et bruyamment attendu, parut en 1751. Il était dédié au comte d'Argenson, ministre de la guerre. Contre les usages en pareil cas, la dédicace était fière et dégagée : « L'autorité, disaient les éditeurs, suffit à un ministre pour lui attirer l'hommage aveugle et suspect des courtisans; mais elle ne peut rien sur le suffrage du public, des étrangers et de la postérité. C'est à la nation éclairée des gens de lettres, et surtout à la nation libre et désintéressée des philosophes, que vous devez, Monseigneur, l'estime générale, si flatteuse pour qui sait penser, parce qu'on ne l'obtient que de ceux qui pensent, etc. » S'il y avait de l'habileté dans cette dédicace envisagée comme précaution, il y avait plus de hardiesse dans la manière dont elle était rédigée; et bientôt le contenu de certains articles commença d'inquiéter le clergé et les jésuites, et à soulever de nombreuses clameurs. Le Gouvernement donna donc l'ordre de suspendre la publication. Mais celle-ci avait ses partisans qui se remuèrent activement, qui la patronèrent avec tant de chaleur, qu'on vit, chose incroyable! le Gouvernement insister en dessous main auprès des auteurs pour qu'ils eussent à continuer l'œuvre suspendue par ses ordres, dont le succès promettait une certaine gloire à l'époque; et cependant le ministère, malgré cette démarche, n'osait pas révoquer les arrêts qu'il avait rendus contre l'ouvrage, trois mois auparavant! C'est qu'en effet, si les philosophes comptaient des amis assez puissants à la cour pour leur obtenir la tolérance du Gouvernement, il y avait déjà dans les articles de Diderot, *pour ceux qui*, suivant Grimm, *savaient réfléchir, le germe d'une infinité d'idées qu'il ne fallait que développer pour éclairer les hommes.* Le parti philosophique hésitait encore à cette époque à mettre trop en lumière ses opinions; mais il s'efforçait néanmoins de les faire pénétrer partout, et, malgré ses ménagements, il devenait assez facile à ses adversaires d'en reconnaître la trace. Lorsque parut le quatrième volume (septembre 1754), le nombre des souscripteurs s'élevait à trois mille; en décembre 1757, à la publication du septième volume, il y en avait quatre mille.

Ce fut aussi le moment où l'*Encyclopédie* fut attaquée avec le plus d'acharnement dans les journaux et les pamphlets des adversaires du parti philosophique. Palissot publiait ses *Petites lettres*, etc., et Moreau le *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs.* On représentait les encyclopédistes comme formant un parti dans l'Etat, qui avait pour but formel la ruine de toutes les institutions existantes. Et de fait, si c'est trop dire que d'attribuer cette intention à tous ceux qui prenaient part à l'*Encyclopédie;* si même, aux yeux de la plupart d'entre eux, les plus grandes hardiesses spéculatives ne pouvaient avoir de portée ni d'effet dans le monde réel, il n'en est pas moins évident que la pensée qui présidait à la rédaction de l'ouvrage était peu favorable à tout ce qui avait ses racines dans le passé, et que ses tendances avouées appelaient un nouvel ordre de choses. Pour se défendre contre les accusations, les auteurs et les patrons de l'entreprise faisaient

remarquer que, de cinquante écrivains qui y contribuaient, il n'y en avait pas trois qui vécussent ensemble ou qui eussent d'étroites liaisons entre eux. C'était assez vrai; ils n'avaient guère de commun qu'une grande indépendance d'esprit. Mais d'Alembert et Diderot revoyaient tous les articles, et donnaient à l'ouvrage entier la teinte générale de leurs opinions, Diderot surtout, qui était spécialement chargé de la partie philosophique. La variété des écrivains n'ôtait donc pas tant qu'on pourrait le croire à l'unité de dessein et d'intention, au moins dans une certaine ligne. Au besoin même on niait la portée évidente d'un article. C'est ce qui arriva, par exemple, pour l'article *Genève*, où d'Alembert déclarait que les théologiens de la ville de Genève étaient au fond sociniens et déistes. Cette accusation mit en grand émoi ces personnages, et dans le premier moment Grimm (15 septembre 1757) trouvait que d'Alembert avait commis là une grande *étourderie*, et avait l'air de le blâmer; mais, un an après (1er septembre 1758), et lorsque la colère des ennemis de d'Alembert s'était un peu apaisée, il retournait son blâme et disait, à propos du même article, que ce n'était pas dans la vue de faire de la peine aux ministres de Genève que d'Alembert les avait taxés de socinianisme, mais bien, au contraire, pour leur faire honneur.

Cependant le clergé continuait ses plaintes contre l'*Encyclopédie*. Jansénistes, molinistes, tous les partis se réunissaient pour la signaler à l'indignation publique. Un mandement de l'archevêque de Paris (février 1759) vint même attaquer en face les philosophes; et l'*Encyclopédie*, sur le réquisitoire de l'avocat général Séguier, fut enfin déférée au parlement. Cela n'empêcha pas le huitième volume de s'imprimer pendant ce temps-là. Mais, le 8 mai de la même année, parut un arrêt du conseil qui révoquait les lettres de privilége accordées à l'*Encyclopédie*, et défendait la publication de l'ouvrage. On en écoula bien de nouveaux volumes au-dehors du royaume; mais, à l'intérieur, on parut vouloir tenir la main à l'exécution de l'ordre du conseil. L'imprimeur Le Breton fut mis à la Bastille (1766), pour avoir envoyé vingt à vingt-cinq exemplaires à des souscripteurs de Versailles, qui furent obligés de les remettre au comte de Saint-Florentin. Il est vrai que huit jours après, l'imprimeur sortait de la Bastille. Mais ce petit emprisonnement avait porté ses fruits; et, pour éviter de nouvelles tracasseries, Le Breton mutila, à l'insu de Diderot, les derniers volumes de l'*Encyclopédie* (1770). Le philosophe, justement courroucé, écrivit à l'imprimeur une lettre où il exhale sa colère et son mépris dans les termes d'une indignation qui est souvent éloquente. Mais le mal était irréparable, Le Breton ayant eu soin de détruire le manuscrit au fur et à mesure que le tirage s'effectuait. Ainsi se termina, par une sorte d'avortement, cette entreprise colossale, si éclatante à son début. La guerre entre les philosophes et le clergé, entre celui-ci et les jansénistes, querelle qui fut suivie de l'exil du parlement, tout cela, sur le déclin d'un règne devenu honteux, commençait à inquiéter les esprits, et le public, détourné par de tristes préoccupations, fit peu d'attention à la fin d'une publication qui l'avait vingt ans plus tôt si fortement ému.

Arrivons maintenant aux doctrines que renfermait l'*Encyclopédie*, et tâchons d'en apprécier rapidement le véritable caractère et les tendances les plus marquées.

Ce qui distingue éminemment l'entreprise de d'Alembert et de Diderot, c'est qu'elle fut avant tout une œuvre soumise à une pensée philosophique, et c'est particulièrement de ce côté que nous avons à la considérer ici. Ces deux hommes lui imprimèrent avec force le cachet de leurs opinions, et la firent entrer dans le courant de leurs idées. Tous les autres collaborateurs, quelle que fût d'ailleurs leur valeur personnelle, ne viennent qu'en seconde ligne dans l'achèvement de l'œuvre commune. Le but de l'*Encyclopédie* était tout à la fois de montrer à l'esprit humain l'étendue de sa puissance, en déroulant le tableau de ses richesses; et en même temps d'achever, en traitant librement de toute science, de toute doctrine, l'émancipation de la pensée humaine, si nettement commencée par la révolution cartésienne. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour juger avec impartialité toute la partie philosophique de ce grand ouvrage dont Diderot fit le prospectus et d'Alembert le discours préliminaire; et c'est ainsi que l'on pourra en apprécier sainement le côté utile, et faire la part des passions et même des préjugés du parti philosophique.

Le discours préliminaire par lequel l'*Encyclopédie* s'annonça eut un succès considérable, succès mérité d'ailleurs à beaucoup d'égards, quoiqu'il ait été vanté outre mesure par les amis et les patrons de l'entreprise. D'Alembert y montrait d'abord, et cela en conformité avec les idées du temps, l'origine de nos premières connaissances, puis celle de la société, et par suite la notion du juste et de l'injuste prenant place parmi nos croyances. Il passait alors à l'exposition de l'origine des diverses sciences, de la physique et des mathématiques, et des sciences d'imitation, telles que la peinture, la sculpture et la musique. Enfin d'Alembert proposait sa division des sciences humaines, calquée avec quelques changements sur celle de Bacon.

Il y a peu de chose à dire sur la partie du *Discours préliminaire* où d'Alembert traite des origines de la société et des sciences. Ses doctrines, sur ce point, n'offrent rien de particulier, et ne sont guère qu'un pâle reflet de celles que propageait, en 1750, la philosophie sensualiste. Seulement l'esprit sobre et modéré de d'Alembert évita les conséquences extrêmes qui séduisent de préférence les écrivains résolus et énergiques. Il fit à peu près la même chose pour la division des sciences. On sait que la question d'une classification des sciences ne date pas de la publication du *Traité de la dignité et de l'accroissement des sciences;* mais celle que Bacon avait donnée fit oublier toutes les autres. D'Alembert, en l'empruntant pour l'*Encyclopédie,* y introduisit quelques changements. Bacon avait ramené les sciences humaines à trois chefs principaux, qui sont : la *mémoire,* comprenant tout ce qui est histoire; l'*imagination,* renfermant tout ce qui est poésie; et la *raison,* contenant tout ce qui est philosophie ou science de Dieu, de l'homme et de la nature. Or, cette classification est loin de satisfaire à toutes les exigences du problème. La division psychologique sur laquelle elle repose n'est ni rigoureuse ni exacte; les sous-divisions n'y sont pas irréprochables, attendu que beaucoup de branches de l'arbre de la science rentrent les unes dans les autres. L'ordre de filiation et de dépendance des sciences y est à peine indiqué pour quelques-unes, loin d'y être entièrement observé. D'Alembert essaya de compléter cette

classification, en y ajoutant la distinction de l'ordre historique et de l'ordre rationnel de nos connaissances, c'est-à-dire l'ordre dans lequel les sciences se produisent dans la société, et celui dans lequel elles dépendent les unes des autres. Ce dernier est, aux yeux de d'Alembert, à peu près identique avec l'ordre de développement de nos diverses facultés. Le savant mathématicien ne se faisait pas d'ailleurs illusion sur la valeur de cette classification, même corrigée par lui. Et peut-être touchait-il au nœud de la difficulté, lorsqu'il disait que les analogies et les différents points de contact des divers objets de la connaissance humaine, les uns avec les autres, laisseront toujours une trop grande part à l'arbitraire dans une pareille entreprise, pour qu'on rencontre jamais une classification satisfaisante. Il est certain, en effet, que la plupart de nos facultés interviennent dans la formation de chaque science, et que, par conséquent, ranger les sciences suivant les facultés auxquelles elles appartiennent, c'est poser les bases d'une division radicalement mauvaise. De plus, les sciences, en raison même de leurs progrès continus et de leur extension successive et indéfinie, se subdivisent en plusieurs autres. Il faudrait donc, d'un côté, diviser les sciences d'après les méthodes ou procédés intellectuels qui sont nécessaires pour les constituer et qui y dominent, et de l'autre les subdiviser d'après leurs objets. Les mêmes méthodes s'appliquant à plusieurs sciences à la fois, ce premier point de vue devrait comprendre le second et servir à fonder les divisions principales.

Telle était l'introduction que d'Alembert mit à la tête de l'*Encyclopédie* (nous ne parlons pas des mathématiques). Il fit encore l'article *Genève* dont nous avons parlé, et de nombreux articles de grammaire et de littérature. Il ne se contenta pas d'y insérer des articles; il se servait d'ailleurs de son influence et de ses relations dans le monde pour attirer des protecteurs à la grande œuvre et même pour dénoncer les ennemis de l'*Encyclopédie*, comme le démontre une lettre fort curieuse de Malesherbes à d'Alembert, qui témoigne du peu de goût du philosophe pour les critiques et les contradictions (Voyez *Mém. de Morellet*, liv. I, p. 43-52). Mais, las des tracasseries du Gouvernement, qui tantôt tolérait, tantôt ordonnait de suspendre l'*Encyclopédie*, mécontent aussi des libraires-éditeurs, d'Alembert abandonna l'entreprise avant la fin, et cessa d'y prendre part après la publication du huitième volume.

Diderot, lui, ne se fatigua ni ne se rebuta jamais, et fut sans relâche l'âme véritable de l'*Encyclopédie*. Il y aborda et y traita toute sorte de sujets, les faits historiques et les faits fabuleux, les usages anciens et modernes, la philosophie et les superstitions, la politique et la grammaire. Il y rédigea entièrement tout ce qui concerne les arts mécaniques, et initia ainsi le premier les hautes classes de la société à tous les efforts, glorifiés et souverains aujourd'hui, alors si dédaignés, de cette puissance toute moderne qui s'appelle l'industrie. Les articles qu'il fournit sur ces matières si diverses s'élèvent au nombre prodigieux de 990. Nous n'avons à considérer ici que ceux qui se rapportent aux différentes sciences philosophiques.

Sur tous les problèmes philosophiques dont Diderot expose une solution dans l'*Encyclopédie*, il ne faut pas lui demander une systématique unité d'opinions qui n'allait pas à la fougue de son esprit. Mais on

peut se convaincre facilement que, s'il conserve encore quelques traditions de l'école française du XVII[e] siècle, toutes ses sympathies sont acquises aux théories du sensualisme anglais, qui, à cette époque, se répandait beaucoup en France, et surtout à la morale et à la politique de cette école. Diderot, d'ailleurs, lisait peu, recueillait quelques faits, et se hâtait d'inventer des hypothèses pour les expliquer. Et comme il se regardait avant tout comme l'apôtre des doctrines nouvelles qui commençaient à prévaloir dans notre pays, il adoptait de préférence, tantôt ouvertement et tantôt par voie d'allusions et de conséquences, les tendances les plus négatives de cette philosophie. C'est ainsi qu'en général sa métaphysique est un mélange assez confus des théories de l'école de Malebranche, de Leibnitz et de Wolf, avec les opinions des philosophes anglais contemporains. Sa prédilection pour Hobbes, Locke et Shaftesbury, est même sur certains points nettement marquée. Dans ses meilleurs articles de logique, il se borne à copier tantôt Buffier, et d'autres fois Condillac. Il s'étend davantage sur les questions de morale, de justice et de droit naturel. Et cela se conçoit d'autant plus, que ce sont là les côtés faibles du cartésianisme, ceux qu'il a le plus laissés dans l'ombre, et que les encyclopédistes aspiraient surtout aux théories qui peuvent se traduire en actes. La morale de l'*Encyclopédie* est, au fond, la morale du bonheur et de l'intérêt, sans toutefois que les théories de cette doctrine y soient exposées dans toutes leurs rigoureuses conséquences. Voici comment Diderot déduit ses idées. Suivant lui, l'homme cherche le bonheur, et c'est dans ce but que la société a été établie. Les hommes, par le fait seul de leur existence, ayant tous un droit égal au bonheur, l'égalité de nature, c'est-à-dire le droit égal de tous à tout, est un droit essentiellement naturel. En conséquence de cela, le juste, suivant Diderot, est ce qui est conforme aux lois civiles par opposition à l'équitable, qui consiste dans la seule convenance avec les lois naturelles (sur lesquelles Diderot ne s'explique pas). Ce sont les lois écrites qui, en ratifiant les principes naturels d'équité, produisent et manifestent la véritable justice, ce qui n'empêche pas Diderot d'ajouter qu'une action est moralement bonne, si elle s'accorde avec l'essence de l'être qui la produit. Or cette dernière assertion s'éclaire singulièrement de cette autre assertion de Diderot, que les passions sont excellentes en elles-mêmes, puisqu'elles enseignent à l'homme la route du bonheur. Ainsi, dans les principes de cette théorie, l'idée du juste n'est pas essentiellement distincte de l'idée d'utile, et n'emporte nullement avec elle l'idée absolue d'obligation morale. Diderot distingue un peu, il est vrai, l'idée de la sensation; mais ces deux phénomènes ne lui paraissent dignes d'attention que dans le rapport qu'ils ont avec le bonheur de l'individu, et, par conséquent, le côté sensible de notre nature lui paraît bien supérieur à l'autre, qu'il s'occupe peu, d'ailleurs, d'en distinguer. Il confond complétement le principe des devoirs sociaux qui vient de la destination morale de l'homme, avec le bonheur présent. Aussi ne sera-t-on pas étonné qu'à l'article *Immortalité*, il ne parle que de cette espèce de vie que nous acquérons dans la mémoire des hommes, et garde sur la vie future un silence fort significatif. A l'article *Epicure*, il dit encore : « Epicure est le seul d'entre tous les philosophes anciens qui ait su concilier sa morale avec ce qu'il pouvait

prendre pour le vrai bonheur de l'homme, et ses préceptes avec les appétits et les besoins de la nature. »

Arrivant aux questions de droit naturel, Diderot part de ce principe, que la liberté est la condition de l'obligation et du droit. Nous avons des passions qui créent en nous des besoins, qui tous se résument dans le désir inné du bonheur. Il faut donc, dans ce but, raisonner nos actions, c'est-à-dire faire servir au développement de notre nature sensible la raison, qui est notre plus haute faculté, laquelle ne nous a été donnée, comme toutes les autres, que pour contribuer à notre bonheur. Mais il est absurde d'exiger des autres qu'ils fassent ce que nous voulons. Qui donc décidera, entre les hommes, de ce qui est juste ou injuste dans leurs rapports mutuels? Ce sera, suivant Diderot, le genre humain, parce que le bien de tous est la seule passion qu'il ressente, et que la volonté générale est toujours bonne. « Si même les animaux pouvaient communiquer avec nous, dit-il, et voter dans une assemblée générale, il faudrait les y appeler, et alors les questions de droit naturel ne se débattraient plus par-devant l'*humanité*, mais par-devant l'*animalité*. »

L'homme a donc d'abord le droit naturel le plus sacré à tout ce qui ne lui est point contesté par l'espèce entière. Et puisque, dans ses rapports avec ses semblables, il doit consulter la volonté générale, il s'agit de savoir où se trouve le dépôt de cette volonté générale. C'est, suivant Diderot, dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées.

La soumission à la volonté générale est donc le lien de toutes les sociétés, le vrai fondement du droit naturel; les lois doivent être faites dans l'intérêt du bonheur de tous, et non dans la vue du bonheur d'un seul. Donc le bonheur du genre humain, qui est le seul bonheur légitime, exige que la puissance législative appartienne à la volonté générale, laquelle, suivant Diderot, n'erre jamais; car, même dans l'hypothèse que les idées du genre humain se maintiendraient dans un flux perpétuel d'affirmations et de négations successives, le fondement du droit naturel n'en subsisterait pas moins, puisque la loi serait toujours dans sa mobilité l'expression exacte de la volonté générale de l'espèce entière, et que cette conformité de la loi avec la volonté générale est la source unique de tout droit, de toute justice. Il ajoute que la volonté des peuples est le fondement du droit et de la puissance des souverains; il attaque (art. *Autorité*) l'axiome que toute puissance vient de Dieu, et déclare que le prince ne tient que de ses sujets l'autorité qu'il a sur eux, qu'il ne la possède qu'à titre de leur représentant, et qu'elle est essentiellement bornée par les lois de la nature et de l'État.

Sur les questions d'esthétique qu'il aborde, mais qu'il ne résout qu'en partie, Diderot, qui s'était beaucoup occupé de la théorie du beau, et dont les *salons* avaient eu du succès, ne se montra guère plus indépendant du sensualisme régnant, et suivit, sur quelques détails seulement, les inspirations de sa nature enthousiaste. Dans l'article *Beau*, il commence par exposer d'une manière générale les opinions de Platon, de Hutcheson, du P. André et de Le Batteux sur ce sujet; puis, analysant pour son compte la notion de beauté, il arrive à des conclusions qui peuvent se résumer ainsi : Nos besoins et l'exercice le plus immédiat de nos facultés conspirent, dès notre naissance, à nous donner des

idées d'ordre, d'arrangement, de proportion, d'harmonie et de beauté. Nous découvrons ensuite le même ordre et une beauté analogue dans tous les êtres qui nous environnent; de sorte que cette notion nous devient bientôt familière. En l'analysant, on voit qu'elle découle des notions d'existence, de nombre, de longueur, largeur et profondeur, et d'une infinité d'autres. De sorte qu'en définitive la notion de beau se résout complétement dans celle de rapports. Aussi, pour Diderot, n'y a-t-il pas de beau absolu, quoiqu'il distingue le jugement qui perçoit le beau, de la sensation agréable que la vue de la beauté nous procure; le beau est relatif à nous, mais il faut toujours distinguer le beau réel et le beau aperçu; le premier est dans les choses, et le second est la vue variable que nous en avons. « C'est même, dit-il, l'indétermination des rapports d'un objet avec d'autres, la facilité de les saisir, et le plaisir qui accompagne leur perception, qui a fait imaginer que le beau était plutôt une affaire de sentiment que de raison. » La diversité des rapports perçus aurait été ainsi la cause de la diversité des opinions humaines sur la beauté. Comme démonstration de sa théorie, Diderot ajoute des remarques fort ingénieuses, et essaye de l'appliquer à quelques exemples.

Ainsi le philosophe de l'*Encyclopédie* ne voit pas qu'au contraire, dans le phénomène complexe produit en nous par la vue du beau, le sentiment ou la sensation seule est relative, et que le jugement qui affirme la beauté n'est pas relatif. Mais si, sur ce point, Diderot est encore le disciple du sensualisme, surtout en voulant démontrer, dans le même article, que toutes nos idées de beauté sont tirées de l'expérience, et qu'ainsi elles se résolvent dans la notion essentiellement variable et complexe de rapports, du moins il entrevoit dans la notion du beau quelque chose d'indépendant des conventions et des caprices des hommes, ce qu'il appelle le *beau réel*, et donne ainsi une certaine fixité à l'idée du beau.

En dehors des articles qui se rapportent à tous ces divers points de doctrine, nous signalerons d'abord l'article *Académie*, qui contient une appréciation, remarquable pour l'époque, de la révolution philosophique inaugurée par Descartes. Diderot y montre très-bien comment l'établissement des Académies a contribué au développement et à la sécularisation de la science, et à l'avénement de l'esprit laïque dans la direction des intérêts moraux de la société.

Nous citerons également l'article *Encyclopédie*, qui est peut-être le plus remarquable de tous ceux qu'écrivit Diderot, et qui est certainement un de ceux où il montra le plus de verve et de sagacité. Cet article abonde en traits éloquents, tels qu'ils jaillissaient, comme par éclairs, de la plume de cet écrivain. Il y expose ses idées sur le projet d'un dictionnaire universel et raisonné des connaissances humaines, sur sa possibilité, sa destination, ses matériaux, l'ordonnance générale de ces matériaux, le style, la méthode, les renvois, la nomenclature, le manuscrit, les auteurs, les censeurs, les éditeurs et le typographe. C'est là qu'il déclare, contrairement à toutes les idées reçues alors en pareille matière, que le Gouvernement ne doit pas se mêler d'un pareil ouvrage. « Les projets littéraires conçus par les grands, dit-il, sont comme les feuilles qui naissent au printemps, se sèchent tous les au-

tomnes, et tombent sans cesse les unes sur les autres au fond des forêts, où la nourriture qu'elles ont fournie à quelques plantes stériles est tout l'effet qu'on remarque. » Il montre ensuite les révolutions inévitables des sciences, des arts et de la langue, et défend cette doctrine de la perfectibilité de l'esprit humain, que le XVIII[e] siècle n'a pas inventée, mais dont il a fait, pour ainsi dire, une religion. Dans nul article peut-être Diderot ne déploya avec plus d'aisance cette faculté rare qu'il avait de s'occuper de toute espèce de sujet avec un égal enthousiasme.

Tel est l'ensemble des doctrines philosophiques que les deux principaux auteurs de l'*Encyclopédie* répandirent dans le corps de ce grand ouvrage. Malgré les défauts nombreux qui le déparèrent, il eut d'abord un grand éclat. Au moment où la philosophie nouvelle voulait tout refaire, les opinions, les mœurs, les croyances, les lois et les institutions, c'était une pensée hardie et féconde de réunir dans un seul tableau tous les divers aspects de la connaissance humaine. Et ce fut une de celles qui contribuèrent le plus à affermir l'esprit novateur et à le préparer aux grandes choses qu'il accomplit un peu plus tard. Malheureusement l'*Encyclopédie* fut exploitée dans un intérêt de parti, et prit trop souvent les allures du pamphlet, ce qui, joint aux circonstances extérieures, l'empêcha de tenir toutes ses promesses. On peut même remarquer que, loin d'avoir servi à rattacher les sciences les unes aux autres, comme cela semblait devoir être son but principal et avoué, l'*Encyclopédie* a précédé de très-peu le moment où les diverses branches de la connaissance humaine ont cessé d'être cultivées ensemble.

FR. R.

ENTÉLÉCHIE [en grec, ἐντελέχεια; de ἐντελές, parfait; ἔχειν, avoir; τέλος, fin; traduit en latin par *perfectihabilia*]. Ce terme a été créé par Aristote, et depuis remis en honneur par Leibnitz. Il désigne, en général, toute réalité qui possède en soi le principe de son action, et qui tend d'elle-même à sa fin. Après avoir, au premier livre de la *Métaphysique*, exposé sa théorie des quatre causes, matérielle, formelle, efficiente ou motrice, et finale, qui correspondent à ces quatre questions: Quelle est la matière d'un objet? Quelle en est la forme ou l'essence? Quel en est le moteur? Quelle en est la fin? Aristote, par des éliminations successives, les réduit à deux, la matière et la forme, le possible et l'être, la puissance et l'acte. L'acte par excellence, est l'acte pur et qui se suffit à lui-même dans son absolue simplicité; il l'appelle ἐνέργεια. L'acte imparfait est celui qui, parti d'un point dans le temps et l'espace, traverse un intermédiaire pour arriver à son but; sa condition est le changement, le passage d'un premier état à un second, de ce qu'il n'était pas encore à ce qu'il est. A cet acte, Aristote a donné deux noms, celui de κίνησις, par rapport aux mouvements qu'il implique; d'ἐντελέχεια, par rapport au but vers lequel il tend. L'entéléchie est donc opposée à la simple puissance, comme la forme à la matière, l'être au possible. C'est elle qui, par la vertu de la fin, constitue l'essence même des choses, et imprime le mouvement à la matière aveugle; et c'est en ce sens qu'Aristote a pu donner de l'âme cette célèbre définition, qu'elle est l'entéléchie ou forme première de tout corps naturel

qui possède la vie en puissance. Pour Leibnitz, en donnant à ses monades le nom d'entéléchies, il a consacré sur ce point essentiel l'affinité de sa doctrine avec celle d'Aristote. A. B.

ENTHOUSIASME [ἐνθουσιασμός]. Ce mot est dans Platon et dans Aristote; il signifie proprement inspiration divine et, d'une manière plus générale, inspiration, excitation extraordinaire de l'âme, exaltation intérieure qui se manifeste au dehors par des paroles ou des actes plus énergiques ou plus violents. L'enthousiasme est habituellement attribué aux poëtes, aux artistes; mais il peut appartenir dans une certaine mesure à tous les hommes : la pensée la plus grave et la plus austère ne l'exclut pas. Le savant, le philosophe aussi peuvent le sentir; et Socrate, dans le *Phèdre*, rapporte à l'influence des nymphes l'enthousiasme dont il est animé. L'enthousiasme est si peu le privilége de quelques âmes, que parfois des nations entières en sont agitées : de grands événements politiques ou religieux le leur inspirent; c'est l'enthousiasme qui produit dans les peuples ces admirables élans de courage qui sauvent la patrie et la liberté, et tous ces dévouements éclatants ou inconnus qui sont l'honneur de la nature humaine. C'est lui encore qui enfante ces convictions ardentes, ces grandes croyances qui poussent les individus au martyre, et qui organisent les sociétés. Inspiration des poëtes, ou même des devins et des prophètes, réflexion sublime et profonde des philosophes, héroïsme des guerriers et des peuples, dévouement des martyrs et des patriotes, ce sont là des faces diverses de l'enthousiasme qu'il faudrait toutes étudier pour le bien comprendre dans toute son étendue et dans toute sa puissance. La psychologie et la morale n'en ont peut-être pas assez tenu compte; et c'est une lacune que la philosophie de nos jours a commencé et continuera sans doute à combler. Il n'est point dans l'âme humaine une faculté qui soit à la fois ni plus obscure ni plus importante; mais il faut ajouter que cette faculté, bien qu'appartenant à tous, ne se manifeste clairement que dans quelques-uns, à de rares intervalles, et qu'elle a pu échapper ainsi à une analyse toujours très-difficile, d'ordinaire trop peu profonde, et qui d'ailleurs ne doit s'adresser qu'aux généralités.

L'âme humaine n'a que deux mouvements possibles : ou elle s'abanbandonne à la puissance qui l'anime, sans avoir conscience de la force qui la pousse, sans essayer de comprendre et de diriger l'instinct qui la mène ; ou bien, tout en obéissant encore, elle intervient, du moins pour une part plus ou moins grande, dans les effets de cette puissance dont elle se rend compte, et qu'au besoin elle modifie. Le premier de ces mouvements est la spontanéité; le second est la réflexion avec toutes les nuances, avec tous les degrés que l'une et l'autre peuvent recevoir.

Dans la spontanéité, l'homme n'est pour rien : il est mû par une force qui ne vient pas de lui, qu'il ignore tout en la suivant. L'être moral n'apparaît pas alors; la volonté et la liberté, bien qu'elles vivent toujours, ne sont point éclairées par cette lumière supérieure de la raison sans laquelle il n'y a point de vraie responsabilité. L'individu vit alors d'une vie d'autant plus puissante qu'elle est plus aveugle : il en sent la plénitude; elle déborde en lui, mais il ne la règle pas; il ne tente même

point de la régler, tant le mouvement qui l'emporte est rapide et irrésistible. D'où vient cette puissance intérieure qui meut l'homme? Et puisqu'elle n'est pas de lui, de qui la tient-il, à qui doit-il la rapporter? A Dieu! a répondu la philosophie grecque; et de là le sens profond et parfaitement vrai du mot enthousiasme (ἐν, θεός). Mais cette acception, tirée de l'étymologie même, n'est pas celle qu'ordinairement on y attache. L'enthousiasme est une certaine nuance de la spontanéité : ce n'est pas la spontanéité même; et bien qu'en nous ce soit certainement quelque chose de divin qui donne à notre intelligence le mouvement et la vie, et produise ce que la philosophie moderne appelle la spontanéité, ce n'est qu'à l'un des effets les plus saillants de la spontanéité, et non à la spontanéité toute seule, que la philosophie grecque a joint la notion d'une intervention divine. Ceci, d'ailleurs, s'explique sans peine. La spontanéité, telle que nous la comprenons aujourd'hui, est le fait le plus profond de notre nature, et il a fallu une très-longue analyse pour le découvrir dans les ténèbres où il se cache, et le démêler au milieu de cette multitude de faits beaucoup plus apparents qui le voilent à l'observation, même la plus attentive.

Il ne faut donc pas confondre l'enthousiasme avec la spontanéité. La spontanéité est bien plus divine encore que l'enthousiasme sans contredit; mais c'est l'enthousiasme seul qu'on rapporte plus particulièrement à l'influence de la divinité. La spontanéité est un fait général qui appartient à tous les hommes sans exception, et que la science ne peut faire remonter qu'à Dieu. L'enthousiasme, né dans certaines circonstances, ne durant que quelques instants, a pu être attribué dans le polythéisme à la faveur spéciale d'un dieu tutélaire, se communiquant à une âme privilégiée qu'il veut remplir et embraser.

Quel est donc précisément l'état de l'âme dans l'enthousiasme? Il est fort difficile de le dire : quand l'âme est dans cet état extraordinaire, elle ne l'observe point, par les causes mêmes qui le produisent; quand elle n'y est plus, les éléments de l'observation lui font défaut, et le souvenir en est bien effacé et bien peu saisissable. C'est en vain qu'on le demanderait à ces âmes fortunées que l'enthousiasme enflamme durant une vie tout entière, à ces poëtes qui ont chanté sous l'inspiration qui les consumait. Ils ont transmis aux peuples le feu divin dont ils brûlaient eux-mêmes; mais ils le leur ont transmis avec cette naïveté qui les caractérise et en fait au milieu de la vie commune de sublimes enfants et des interprètes aveugles, quoique divins, de la pensée des nations. Les poëtes ne nous diront donc pas ce que c'est que l'enthousiasme. Quand Socrate va leur demander leur secret, ils ne savent que lui répondre, et le désappointement du philosophe est au moins égal à son admiration. Il faudrait bien moins encore interroger les artistes : leur inspiration n'égale pas en violence celle des poëtes, mais elle n'est pas plus claire pour eux; ils ne la comprennent pas davantage, et ils pourraient tout aussi peu l'expliquer. Il faut même renoncer à obtenir le mot de cette énigme des savants qui, comme Archimède ou Newton, ont éprouvé les austères transports de l'enthousiasme scientifique. Il n'y a que le philosophe qui puisse nous donner ici quelques lumières certaines, et précisément parce que la philosophie est le domaine propre de la réflexion, et que si le philosophe sent aussi parfois ce puissant et divin instinct

auquel les autres obéissent aveuglément, lui du moins, habitué comme il l'est à observer tous les mouvements de son âme, il observe celui-là avec d'autant plus de soin qu'il est plus singulier et plus rare. Il ne le répudie pas, mais il le contient de peur d'être emporté par lui; et quand, pour son malheur, il s'y abandonne, c'est qu'il quitte le ferme sol de la raison et de la personnalité pour tomber dans ces excès et ces abîmes où se perd le mysticisme.

C'est donc au philosophe de savoir ce qu'est l'enthousiasme, d'où il vient, où il doit s'arrêter, et de montrer quelle est sa grandeur et aussi sa faiblesse. C'est donc au philosophe, bien qu'il doive plus que tout autre éviter ce redoutable attrait des âmes les plus nobles, de faire la part rigoureuse de ce qu'il y a de divin et d'humain tout à la fois dans l'enthousiasme, d'admirable mais de périlleux, de fort mais de caduc.

Un premier fait de toute évidence que les poëtes, les artistes, et tous ceux que l'enthousiasme a une fois transportés, peuvent attester unanimement, c'est que l'âme dans ces moments sublimes ne s'appartient pas. Les plus vives de ses facultés, les plus brillantes, les plus fécondes sont en jeu, et l'âme a perdu toute action sur elles. Tout entière à l'émotion divine qui la bouleverse, elle ne la sent que pour y céder, que pour y succomber. Qui peut donc agiter ainsi l'âme de l'homme, l'arracher à elle-même, l'enivrer si puissamment? Une seule cause : l'idée, la vue, le sentiment du bien, quelles qu'en soient les formes, le beau, le juste, le saint, le vrai. Voilà la cause unique de l'enthousiasme : il ne peut pas y en avoir d'autres; voilà le délicat mais irrésistible intermédiaire dont Dieu se sert pour transporter les âmes. Et, dès lors, rien d'étonnant que l'enthousiasme soit reporté à Dieu même, que l'enthousiasme rende en quelque sorte Dieu même présent; c'est que le bien, s'il n'est pas Dieu, ne vient que de Dieu cependant; c'est que toutes les formes du bien viennent de lui sans distinction, et que la vérité, la sainteté, la justice, la beauté sont également divines. Voilà comment l'idée du bien, conçue dans tout son éclat et dans toute sa puissance, éblouit et accable le philosophe lui-même; voilà comment Platon en détourne les yeux de peur d'en être aveuglé ou, pour mieux dire, de peur de céder à ce transport qui ôte à l'âme la lumière splendide et douce de la réflexion. L'idée du bien est le mobile perpétuel de l'homme sans doute; mais quand elle agit plus puissamment que de coutume, c'est alors l'enthousiasme qu'elle provoque avec toute son énergie, qui peut aller parfois jusqu'au délire.

Si l'âme en cet instant ne se possède plus, la cause qui la pousse a beau être divine et sainte, notre nature fragile court grand risque de tomber, et sa chute alors est d'autant plus grave, que l'exaltation de l'âme l'a élevée plus haut. Si c'est le bien que l'homme poursuit dans cette noble ivresse, est-ce toujours le bien qu'il voit? Est-ce toujours le bien qu'il saisit? Et que de périls ne court-il pas quand il renonce, sans d'ailleurs le plus souvent le savoir, à ces facultés d'un autre ordre, plus sûres et tout aussi puissantes que l'enthousiasme, où notre personnalité intervient du moins avec sa part de raison et de responsabilité? En faisant le plus attentif et le plus régulier usage de la réflexion pour se conduire et éviter la faute, l'homme n'est pas assuré de ne point se

tromper. Mais ne l'est-il pas bien moins encore quand il abandonne son seul guide, et qu'il se livre à cet autre agent aveugle que sa raison doit conduire, bien loin de se soumettre à lui? Voilà comment cette sentence vulgaire est parfaitement vraie, « que du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. » Voilà comment il n'y a qu'un pas aussi de l'enthousiasme religieux au fanatisme, de l'enthousiasme patriotique à l'inhumanité; en un mot, voilà comment il n'y a qu'un pas de tout enthousiasme aux aberrations et aux excès les plus étranges quand ils ne sont pas les plus coupables.

Dans de justes limites, l'enthousiasme ennoblit l'homme et le transforme presque en dieu. Mais qu'il est difficile de marquer ces limites! Qu'il est difficile surtout de s'y tenir! C'est donc une arme à la fois dangereuse et puissante, qui blesse les imprudents, qui n'appartient, en général, qu'aux forts, mais dont la raison doit attentivement surveiller l'usage périlleux. C'est une noble et grande passion de l'âme, qui bien souvent l'égare, et qui lui ôte d'autant plus de forces pour revenir de son erreur, que d'abord elle lui en a plus donné pour la commettre. Il y a toujours un grave danger pour l'homme à sortir de sa nature, même pour s'élever au-dessus d'elle; et si quelques instants il se grandit outre mesure, c'est, en général, pour tomber bientôt au-dessous de lui-même. *In medio virtus.* Mais qu'elles sont admirables et rares ces âmes favorisées du ciel qui savent joindre, dans une puissante et féconde harmonie, l'enthousiasme à la raison, tempérer les ardeurs de l'un par le calme de l'autre, et emprunter à tous deux ce qu'ils ont d'excellent, en laissant ce qu'ils ont d'excessif! C'est ce juste tempérament qui fait toutes les grandes choses, depuis les chefs-d'œuvre des poëtes et des philosophes, jusqu'aux institutions durables des législateurs et des conquérants.

Si donc la morale a négligé jusqu'ici l'étude de cette noble passion, et si un Descartes a pu l'omettre dans son analyse de toutes celles qui agitent l'homme, ce n'est pas que l'enthousiasme ne mérite la plus sérieuse attention, et par sa grandeur et par ses périls; mais c'est que la morale, étudiant les facultés ordinaires de l'homme et leurs développements réguliers, a passé sous silence un état exceptionnel après tout, qui n'a rien de normal, tout admirable qu'il est. Pourtant les exceptions mêmes, quand elles sont aussi éclatantes que celle-là, quand elles peuvent séduire et perdre les plus nobles cœurs, doivent être signalées avec les dangers qu'elles présentent; et la morale, après avoir fait la part austère et vraie du devoir, doit faire aussi celle du dévouement, qui n'est que le luxe du devoir si l'on veut, mais qui peut en être l'achèvement le plus beau, de même qu'il en est aussi parfois l'écueil. C'est une morale incomplète que celle qui ne va pas jusque-là, et qui ne sait ni comprendre ni restreindre l'enthousiasme, tout en l'approuvant. L'enthousiasme n'est pas nécessaire à l'homme, sans doute; mais sans l'enthousiasme, l'âme de l'homme n'a jamais toute sa puissance, la pensée toute sa force, l'action toute son énergie.

C'est surtout la jeunesse qui est accessible à l'enthousiasme. D'abord elle est plus rapprochée de l'enfance, que domine exclusivement la spontanéité; et en elle, l'intelligence est plus vivement émue du spectacle encore nouveau que lui donnent les grandes idées du juste, du

saint, du vrai; plus tard, l'âme les sent moins, parce qu'elle en a contracté la noble habitude; mais la vieillesse n'exclut pas même les plus ardentes aspirations de l'enthousiasme; seulement alors, les organes, atteints déjà par l'âge, répondent moins aisément à l'esprit qui les veut mouvoir. Ils résistent, ou plutôt ils n'obéissent point. L'enthousiasme peut être intérieurement tout aussi ardent : au dehors, les signes qui l'expriment et le manifestent sont moins complets et moins puissants.

L'origine de l'enthousiasme est donc bien divine, comme l'a cru la philosophie grecque qui, la première, l'a nommé. Il vient de la spontanéité, qui est vraiment la partie divine dans l'homme; toutes les âmes peuvent le ressentir, mais toutes ne le ressentent pas au même degré. Les causes apparentes en peuvent être les plus diverses; mais au fond, il n'en a jamais qu'une seule : le bien, qui attire et agite l'âme quand elle le sent ou le conçoit. Il arrache l'homme à lui-même; et, par là, s'il le pousse le plus souvent aux grandes choses, il peut aussi le conduire aux plus mauvaises. Enfin c'est un élément précieux de notre nature, que nous ne saurions tout à la fois ni conserver avec trop de soin, ni surveiller avec trop de sollicitude, parce qu'il n'est jamais à demi bienfaisant ou redoutable. B. S.-H.

ENTHYMÈME. Qu'est-ce que l'enthymème? C'est un argument composé de deux propositions, dont la première, qu'on appelle *antécédent*, contient et engendre la seconde, qui prend le nom de *conséquent* :

La baleine est un mammifère;
Donc la baleine est vivipare.

Ou encore :

Tout mammifère est vivipare;
Donc la baleine est vivipare.

L'enthymème est là tout entier.

Pour peu qu'on réfléchisse sur les deux arguments que nous venons de citer comme exemples, on s'aperçoit facilement qu'en les rapprochant, qu'en les ajoutant l'un à l'autre, on obtient cette combinaison :

Tout mammifère est vivipare;
Or la baleine est un mammifère;
Donc la baleine est vivipare ;

c'est-à-dire un syllogisme parfait. Tel qu'il est et réduit aux deux propositions dont il se compose, chacun de nos enthymèmes, c'est-à-dire l'enthymème en général peut être dit un syllogisme imparfait.

En quoi consiste cette imperfection? On le voit clairement. Des deux prémisses, la majeure et la mineure, que le syllogisme nous présente, l'une ou l'autre, la majeure ou la mineure manque à l'enthymème. L'enthymème est un syllogisme tronqué.

Pourquoi cette proposition supprimée? c'est que l'argument dont elle fait partie se comprend suffisamment sans elle; c'est que l'esprit conçoit de lui-même et sans y être provoqué par une expression su-

perflue la pensée qu'elle représenterait. De là le nom imposé à cette espèce de raisonnement : On l'appelle enthymème, dit Philopon, parce que l'intelligence à laquelle il s'adresse pense, de son chef, la proposition qu'il n'exprime pas. L'enthymème est donc (ce qui explique la fausse étymologie que quelques logiciens peu familiarisés avec le génie de la langue grecque ont donnée de ce mot), l'enthymème est un syllogisme dont une des prémisses est sous-entendue, un syllogisme parfait dans la pensée, quoiqu'imparfait dans le discours.

L'enthymème et le syllogisme se distinguent, en premier lieu, par une différence de forme : l'enthymème comprend moins de propositions que le syllogisme parfait; la raison en est qu'il ne faut pas dire ce qui est trop connu, et ce que l'auditeur se dira inévitablement à lui-même; en second lieu et surtout, par la diversité de leur contenu. Les jugements qui entrent dans la composition du syllogisme, Aristote les appelle *nécessaires*.

Ex. Tout B est A;
Or tout C est B;
Donc tout C est A.

L'enthymème, au contraire, tire sa substance du *vraisemblable*, ἐξ εἰκότων, c'est-à-dire de ce qui arrive le plus ordinairement,

Ex. Celui que nous haïssons, nous hait à son tour;
Donc cet homme nous hait;

et des *signes*, c'est-à-dire de certaines circonstances qui précèdent ou suivent un événement qu'elles annoncent ou dont elles témoignent,

Ex. Cette femme a du lait;
Donc elle a conçu.

Ou encore :

Cette femme est pâle;
Donc elle a enfanté.

Cette différence toutefois et de forme et de contenu n'est qu'accidentelle. L'enthymème énonce moins de jugements que le syllogisme, en général et le plus souvent, mais non pas constamment et dans tous les cas possibles; et si le signe ne conduit habituellement qu'à une probabilité plus ou moins grande, comme dans le second des exemples que nous venons de donner, il peut, comme dans le premier, conduire à la certitude. Le jugement sur lequel ce genre d'enthymème s'appuie est un jugement nécessaire.

Comme cependant c'est sur le probable et le vraisemblable qu'en général l'enthymème se fonde, parce qu'en général aussi les questions que touche l'orateur ne sortent guère du domaine de la vraisemblance et de la probabilité, on conçoit comment Aristote a été tout naturellement amené (*Rhétorique*, liv. I, c. 2) à nommer l'enthymème le *syllogisme de l'orateur*.

Voyez, pour la partie historique de cet article, la ***traduction de l'Organon d'Aristote***, par M. B. Saint-Hilaire, ***passim;*** et les ***Fragments de philosophie***, par W. Hamilton, trad. Peisse, p. 238 et suiv.

A. Ch.

ENTITÉ, terme de philosophie scolastique, synonyme d'essence ou de forme.

Au premier coup d'œil jeté sur la nature, on n'y aperçoit que des individus qui paraissent aux sens épuiser toute la réalité. Mais la raison pénètre plus loin que la sensation. Dans ces individus, elle distingue deux sortes d'éléments, les uns particuliers, les autres généraux : les différences qui déterminent la nature propre de chaque chose, les ressemblances qui forment les espèces et les genres. C'est ainsi que toute figure humaine a sa physionomie propre et certains traits généraux qu'elle emprunte à l'humanité. Or, l'élément général se distingue par la permanence des individus qui en font partie; ceux-ci ne font que paraître et s'évanouir, pendant qu'il se perpétue avec l'ensemble de ses caractères fondamentaux. Combien d'hommes ont passé, combien passeront sans que l'humanité elle-même ou périsse ou s'altère dans cette fuite rapide de notre existence personnelle! Les êtres particuliers n'épuisent donc pas la réalité, comme les sens nous portent à le croire; à côté, que dis-je? au-dessus d'eux, existe le genre, le modèle suprême imparfaitement reproduit par les individus, la nature commune et indéterminée, qui revêt passagèrement toutes les formes, et qui ne se confond dans aucune. Cette nature, ce modèle, ce genre, cet ensemble de caractères propres à chaque espèce, l'essence prise à part et posée, pour ainsi dire, en dehors des individus, voilà ce que les docteurs scolastiques appelaient *entité*. Les animaux avaient leur entité, c'était l'*animalité;* les hommes avaient la leur, l'*humanité*. Ces termes, objet de ridicule pour la philosophie moderne, cachaient une idée vraie et profonde, on peut en juger par les indications qui précèdent; mais la subtilité scolastique commit ici une double méprise, cause principale du discrédit où elle est tombée. Premièrement, elle assimile trop souvent les vrais genres, les vraies essences à de simples qualités abstraites, séparant, par exemple, le son du corps sonore, la couleur du corps coloré, et transformant ces vaines abstractions en autant d'entités. Secondement, elle regarda, ou du moins parut regarder, ces entités, quelles qu'elles fussent, comme de véritables êtres, comme des substances dans toute la force du terme; de manière que le genre humain aurait constitué une réalité ontologique, distincte des individus appelés hommes : hypothèse insoutenable à la prendre en elle-même, et plus insoutenable encore à en suivre les conséquences. La raison n'a pas besoin de recourir à de pareilles chimères pour expliquer la présence et le rôle de l'élément général au sein des choses; il lui suffit de se représenter le monde comme la manifestation régulière d'un plan éternellement conçu par la sagesse de Dieu, et réalisé par sa puissance. Hors de là, la philosophie s'égare dans un labyrinthe de rêveries et d'absurdités inextricables, et finit par compromettre, aux yeux du vulgaire, les grandes vérités dont elle a le dépôt. *Voyez*, pour de plus amples détails, les articles Réalisme et Nominalisme.

C. J.

ÉPICHARME DE Cos, surnommé le *Mégarique* ou le *Sicilien*, parce qu'il passa la plus grande partie de sa vie à Mégare en Sicile, florissait pendant la seconde moitié du v[e] siècle avant l'ère chrétienne. Il est surtout célèbre comme poëte comique ; toute l'antiquité le regardait comme un modèle en ce genre ; mais il mérite aussi une place dans ce Recueil comme disciple de Pythagore et comme auteur de plusieurs écrits philosophiques, parmi lesquels plusieurs critiques ont voulu compter les *Vers dorés* de Pythagore. A part cette dernière composition, que rien ne nous autorise à lui attribuer, il ne reste d'Epicharme que quelques fragments et les titres de quarante de ses comédies. Malheureusement ces débris ne sont pas d'une grande utilité pour l'histoire de la philosophie.

On peut consulter sur Épicharme Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, lib. I, p. 273 et 284. — Jamblique, *Vita Pythag.*, c. 34 et 36. — Diogène de Laërte, liv. III, c. 9-17 ; liv. VIII, c. 78. — Cicéron, *Tuscul.*, lib. I, c. 8. X.

ÉPICHÉRÈME. Lorsque les prémisses d'un syllogisme ne sont pas de nature à paraître immédiatement évidentes, on joint à chacune d'elles une ou plusieurs propositions destinées à en faire sentir l'évidence et par suite à montrer le rapport qui les unit. L'argument ainsi disposé est l'*épichérème* que l'on définit ordinairement : un syllogisme dont les prémisses, ou l'une des prémisses est acompagnée de preuves. L'épichérème n'étant qu'un syllogisme, doit reconnaître toutes les règles du syllogisme ; en outre, il faut avoir soin que les preuves annexées aux prémisses aient avec elles un rapport vrai et intime. Cette forme d'argument est particulièrement employée dans la discussion ; c'est de là qu'elle tire son nom ἐπιχείρημα, de ἐπιχειρέω, attaquer. *Epicherema Valgius aggressionem vocat*, dit Quintilien, liv. V, c. 10 ; et Aristote, faisant mention de cette forme (*Topiques*, liv. VIII, c. 11), se borne à dire : « L'épichérème est un syllogisme dialectique. » J. D.-J.

ÉPICTÈTE est né à Hiéropolis, en Phrygie, dans le premier siècle de notre ère. On ignore l'époque précise de sa mort, qui arriva vers le milieu du second siècle. Il fut d'abord esclave, ensuite affranchi d'Epaphrodite, homme grossier et sans lettres, et l'un des gardes particuliers de Néron. Ce nom d'Epictète, le seul que lui donne l'histoire, n'est qu'un surnom qui rappelle sa condition servile. Lorsque Domitien chassa de Rome les philosophes, 90 ans après J.-C., Epictète se retira à Nicopolis en Epire, et l'on croit qu'il y mourut. L'austérité de ses mœurs, digne de ses principes philosophiques, recommande mieux son nom à la postérité que sa doctrine, dont tous les monuments sont perdus, et qui ne nous est plus connue que par Arrien et ses autres disciples. Les premiers stoïciens disaient : « Douleur, tu ne me feras pas convenir que tu sois un mal ; » Epictète dit à son maître qui vient de lui rompre une jambe : « Je vous avais bien dit que vous la casseriez. » Voilà une vertu romaine. Le stoïcisme n'est que l'héroïsme romain réduit en système. Un jour, Epictète achète une lampe de fer ; un voleur entre chez lui et la dérobe : « Il sera bien attrapé demain, s'il revient, dit le philosophe, car il n'en trouvera qu'une de terre. » Cette lampe de terre, à la mort

d'Epictète, fut vendue trois mille drachmes. Elle rappelle l'écuelle de Diogène. On recueille ces récits, puérils en eux-mêmes, et cependant propres à éclairer l'histoire de la secte. Epictète, comme tous les stoïciens du reste, prêchait d'exemple. Il pratiquait son austère morale. « Il vaut mieux, dit-il lui-même, savoir pratiquer la vertu que de savoir la décrire. » La philosophie à ses yeux n'était pas dans la profondeur spéculative ou l'éloquence, mais dans l'amour et l'exercice de la vertu.

·Ce fut, dès l'origine, le caractère de l'école stoïcienne, que ce mépris de la pure spéculation et cette tendance à la pratique. La subtilité déliée et un peu vaine des philosophes grecs s'était tellement donné carrière, que la philosophie ne paraissait plus qu'un amusement de l'esprit. Zénon, Cléanthe, Chrysippe, résolurent de lui rendre son caractère et son influence, et, pour cela, s'efforcèrent de l'ôter des disputes oiseuses des rhéteurs et des sophistes, et d'en faire une science vraiment virile. Ils prirent donc des habitudes de vie austères, et, dans leur doctrine, s'efforcèrent de parler au sens commun, et d'arriver sur-le-champ aux conclusions pratiques. C'est par là que leur école avait plu aux Romains, esprits positifs, assez indifférents en matière de dogmes, mais tempérants, mesurés dans leurs opinions et dans leurs actions, attirés par la gravité et l'austérité qui étaient chez eux de tradition, et vers lesquelles les portait aussi tout le génie de leurs institutions. Les Romains qui ont cultivé la philosophie, et il y en a peu, sont tous éclectiques et platoniciens en métaphysique, stoïciens en morale. C'est qu'à vrai dire la morale est pour eux tout ce qu'il y a de sérieux dans la philosophie, le reste n'est qu'un délassement. Ils effleurent la métaphysique sans s'y livrer, intéressés par le spectacle des diverses écoles, et, dans le fond, indifférents sur la solution définitive, parce qu'ils ont foi dans l'établissement des mœurs et de la société romaine, et que cela leur suffit sans chercher plus haut. Tels sont Sénèque, Epictète, Arrien, Marc-Aurèle. Ces trois derniers surtout ne sont que des moralistes. Ils laissent à Cléanthe sa logique et sa physique, et ne lui prennent que sa morale.

La logique et la physique des premiers stoïciens, délaissées par leurs successeurs, n'étaient guère à regretter. Les fondateurs du stoïcisme étaient entrés dans ces questions de principes par nécessité, parce qu'il fallait bien s'expliquer sur l'origine et la destinée de l'homme; mais ils les avaient traitées sans profondeur véritable, et même sans une intelligence suffisante des conditions de la philosophie. Ils voulaient purger la science de ce qu'ils appelaient les rêveries de Platon, et ne rien dire que d'immédiatement acceptable. Qu'était-ce que ce monde des idées où les platoniciens mettaient la réalité tout entière, et que l'œil ne pouvait voir, que la main ne pouvait toucher? Cette vie antérieure qui nous était attribuée sans preuves ni vraisemblance; cette réminiscence, origine et instrument de la philosophie, n'étaient à leurs yeux que des fables. Nous savons ce que nous voyons, ce que nous sentons, ce que nous touchons : là est le vrai et le solide; le reste n'est que fumée. La sensation cependant n'est pas toute la connaissance. Il y a encore, suivant eux, un pouvoir actif par lequel nous sommes constitués, et qui, ne possédant par lui-même aucune idée, gouverne, modifie, rassemble ou sépare les idées fournies par la sensation. C'est la raison; voilà tout l'homme. La passion, le sentiment, ne sont rien qu'une er-

reur de la raison. Avec ces prémisses, on prévoit quelle sera leur physique. Y a-t-il un Dieu? Oui, certes; car il y a une cause à tout ce qui est; il y a une réalité nécessaire. Mais ce Dieu, quel est-il? Où est-il? Que peut-il être, sinon un corps, puisque les esprits sont des chimères? Où serait-il, sinon dans le monde, puisqu'il est la cause du monde, et que, d'ailleurs, rien n'existe et ne peut exister en dehors du monde? Il n'est pas le monde cependant, il est tout ce qui est action, force, réalité; la matière ou le néant est l'élément passif qui reçoit l'action de Dieu, et en la recevant la détermine. Ainsi, dans les deux parties de la philosophie première, même équivoque chez les stoïciens. En logique, ils en appellent à la raison; mais cette raison n'est guère que l'attention, ce n'est pas la raison; en physique, ils prononcent le nom de Dieu; mais ce dieu, c'est le monde lui-même. Plus tard, ils démontreront la Providence, mais cette providence n'est que le destin.

Voilà déjà des principes contradictoires; la contradiction ne fera qu'augmenter, lorsqu'on voudra appuyer sur de telles prémisses la morale du devoir. Le but même que se proposent les stoïciens, de parler aux esprits positifs, de chasser les chimères, de rendre la philosophie accessible, n'est pas atteint. Ils cherchent l'unité, et ne l'obtiennent, ou du moins n'en obtiennent l'apparence, dans un système tissu de contradictions, qu'à force de subtilités. Ils se payent de mots, au lieu de faits. Chrysippe a beau se railler du *Phèdre*, il tombe plus bas que les sophistes bafoués dans l'*Euthydème*.

Sénèque est tout le premier à mépriser ces misères. Est-ce pour cela, dit-il, que vous portez la barbe et le manteau? Epictète ne les juge pas moins sévèrement. « Qu'importe la science sans les œuvres? dit-il. On ne demande pas si vous avez lu Chrysippe, mais si vous êtes juste. Vous faites grand bruit de vos commentaires sur Chrysippe, des profondes découvertes que vous avez faites dans ses écrits; cela prouve que Chrysippe est un écrivain obscur, et ne prouve pas que vous soyez un philosophe. »

Il a beau répudier tout ce bagage, il le traîne malgré lui. On n'est pas maître de commencer la philosophie par le milieu. On ne peut pas dire : « Je prends que tel est le principe de la morale; » il faut le prouver, et pour le prouver, il faut remonter, c'est-à-dire qu'il faut toujours, quoi qu'on fasse, partir du commencement. Ou si, comme Epictète, on se confine dans les applications, on les reçoit telles qu'elles ont été posées, avec leurs contradictions. Epictète ne gagnera donc rien à supprimer toute démonstration sur l'existence de Dieu, toute recherche sur sa nature : s'il parle de Dieu ou des dieux, c'est le dieu étendu et corporel des stoïciens; s'il parle de la Providence, cette providence n'est au fond que la fatalité. Qui ne connaît cette prière de son *Manuel*, répétée encore par Arrien : « O Dieu, mène-moi où tu voudras, je m'y porte de moi-même. Si je cherchais à résister, mes efforts me rendraient coupable, et je n'en obéirais pas moins. »

De même pour le principe sur lequel toute la morale repose. C'est en vain qu'Epictète le reçoit sans le contrôler des mains de Zénon, de Chrysippe et de Cléanthe. Ce principe s'appelle le devoir; mais est-il le devoir? Quand on fait dériver ainsi toute la morale de ce principe suprême, c'est sans doute pour rattacher les actions humaines à quelque chose de

fixe et d'absolu. Que la secte d'Epicure se contente des faits, et accommode la vie humaine aux événements et aux circonstances; l'école du Portique, en possession de la raison, doit et veut en effet donner de la réalité aux actions par la règle, comme, dans l'ordre de la logique, on donne de la vérité aux pensées en les liant aux axiomes. Cependant qu'arrive-t-il? Cette raison est toute nue; c'est la fameuse table rase, qui attend les caractères que les sens y viendront inscrire; elle n'est donc pas la règle elle-même, mais seulement le moyen de la retrouver et de la reconnaître. Où la chercher? Dans le monde des sens évidemment, puisque de là viennent toutes nos idées. C'est donc dans l'expérience. Ainsi, comme on avait déguisé, sous ce nom de raison, une doctrine sensualiste, on déclare que l'on va gouverner l'expérience, et en réalité on la subit.

Il est vrai que l'expérience doit être éclairée par la raison; mais que peut faire la raison, dépourvue d'idées, sinon de choisir, parmi les données de l'expérience, un modèle pour la vie humaine?

Ce modèle, selon Cléanthe, sera l'ordre même de la nature; mais cette réponse ne peut tenir. Comment discerner ce qui est l'ordre, ce qui est le désordre? Avons-nous un principe qui nous en fasse juger? Tout est relatif: un mal apparent serait un bien peut-être pour qui verrait plus loin; est-ce avec ce coin du temps et de l'espace où s'exerce notre jugement, que nous pourrons soupçonner l'ordre universel du monde?

Battu sur ce point, Cléanthe se replie en arrière. Au lieu de l'ordre universel, il propose l'observation de la nature humaine. Mais quoi? Mesurerons-nous notre devoir à l'étendue de nos facultés, à nos aptitudes, à nos passions? Le devoir ainsi entendu n'est plus rien. Il y a en nous de la liberté, du caprice, puisque c'est là ce qu'il s'agit de régler, et puisqu'il y a en nous de la liberté, l'étude de nous-mêmes ne suffit pas pour nous révéler le principe de la morale.

Cléanthe recule donc encore, et cette fois où descend-il? L'obstacle est la liberté; c'est elle qu'il supprime, et c'est finalement la vie animale qu'il nous propose pour modèle. Par cette triple interprétation du principe stoïcien : « Suis la nature, » on voit en même temps toute la misère de l'école qui ne s'entend pas elle-même, et la contradiction où elle tombe, quand elle s'efforce d'avoir des principes, de la fixité, de la régularité, après avoir tout demandé à la sensation.

Mais si l'école ne parvient pas à rendre compte de ses principes, sa tendance n'en est pas moins évidente. Toutes ses doctrines, de quelque façon qu'elle essaye de les interpréter, aboutissent à cette conclusion : « Suis la nature, conserve-toi toi-même, conserve-toi comme être agissant, comme principe actif, car telle est la véritable nature de l'être. » En effet, Dieu ou l'être, c'est la force; et c'est, par conséquent, dans la force qu'il possède que réside la réalité ou l'être de l'homme. Résister à la passion, qui est la victoire du néant sur l'être, tel est donc son but et son devoir. En le faisant, il suit la nature universelle, puisqu'il imite Dieu dans la mesure de sa puissance et s'en rapproche; il suit sa propre nature dont la destinée est de se conserver intacte; il la suit dans sa forme primitive, instinctive, que l'usage de la fantaisie et du caprice n'ont point dégradée. Ainsi, des trois interprétations de Cléanthe,

quelle que soit celle que l'on adopte, le devoir signifie toujours pour le stoïcien, résistance à la passion, pleine et entière possession de son être propre. C'est par là qu'ils croient échapper aux fins individuelles, qui pour eux ne se distinguent pas de la passion, tandis qu'en réalité, le devoir lorsqu'il est ainsi strictement mesuré sur le droit, ne va lui-même qu'à des fins individuelles. Or les fins individuelles, quand elles sont d'accord avec le droit, sont légitimes sans doute, mais elles ne sont pas toute la morale.

Epictète reçoit de Cléanthe le devoir ainsi interprété, et de là sa fameuse formule : « Supporte, abstiens-toi ! » *Supporte,* c'est le mépris de la passion; *abstiens-toi,* c'est le mépris de l'action extérieure, de l'intervention dans le monde de la multiplicité et du mouvement. On te fait une injure, on te réduit à la pauvreté, la maladie fond sur toi : *Supporte,* c'est-à-dire roidis ton âme, ne laisse pas d'accès à la douleur, à la passion, qui est le véritable ennemi. La maladie ne peut rien sur toi, que si tu te laisses vaincre; le seul mal est dans l'opinion : une injure n'est rien, si tu ne penses pas que c'est une injure. Fais deux parts de toutes les circonstances : les unes dépendent de toi, c'est l'opinion, la volonté; les autres te sont étrangères, c'est le mal, la fortune, la beauté, la laideur; n'attache pas ton bonheur à ce qui est fatal, mais à ce qui est dans ta main. Voilà le secret d'être heureux, le secret d'être homme. « Anytus et Mélitus peuvent me tuer, dit Epictète (*Manuel,* c. 20); mais ils ne peuvent me nuire! Qui n'est pas maître de soi, fût-il maître du monde, est un esclave. »

Abstiens toi, c'est-à-dire ne répands pas ta force au-dehors. Vis en toi-même, fier et recueilli. Pourquoi donc agir? Désirer, aimer, c'est déchoir. L'amour est de la passion; la pitié est de la passion. Le cœur du stoïcien doit être fermé, il n'y a en lui que volonté et raison. Comme rien ne l'émeut, rien ne le force d'agir. La victoire, dans l'action, vaut mieux qu'une défaite; mais ce repos armé qui dédaigne de vaincre est encore au-dessus de la victoire.

« Je ne suis que raison, dit Epictète, c'est là tout mon être. L'heure de ma naissance et celle de ma mort, mon état dans le monde, mes infirmités, ne sont que des accidents. C'est un rôle qui m'est échu, et que je dois jouer fidèlement. Prenons-le au sérieux, tel qu'il nous a été départi, sans murmurer, sans nous plaindre. Soyons boiteux, roi ou mendiant, selon la part qu'on nous a faite. C'est à nous de jouer notre rôle, c'est aux dieux de nous le choisir. » Plotin, qui a tant pris aux stoïciens, a copié cette pensée d'Epictète, au second livre de la troisième *Ennéade :* « La mort, dit-il, est si peu de chose, que les hommes s'assemblent, dans leurs jours de fête, pour s'en donner le spectacle; la guerre elle-même se fait avec pompe et comme en cérémonie. Ce sont des jeux de scène, et rien de plus; jouons notre rôle de bonne grâce, et n'accusons pas la Providence pour des infortunes prétendues que nous déposerons avec le masque. Est-ce donc notre âme qui souffre et qui meurt? Non, non, c'est l'homme extérieur, le personnage. Il n'y a d'action véritable que l'accomplissement du devoir. Le devoir seul est vrai, le mal n'est rien. »

Epictète ne se contente pas de donner au sage ce précepte de mépriser les passions. Il veut qu'on en écarte même l'apparence. « Il ne

faut pas rire, dit-il (*Manuel*, c. 12), il ne faut pas jurer, il ne faut pas s'empresser. Il faut garder dans ses gestes et dans ses paroles cette mesure et cette modération qui sont l'indice de la force. Il ne faut pas dire : « Voilà un bien que j'ai perdu ; » mais : « Voilà un bien que Dieu m'a repris. » L'amphore de ton voisin est brisée par un esclave, et tu dis : « C'est un accident ordinaire ; » il a perdu sa femme, et tu dis : « C'est le sort commun. » Ne pense pas autrement, si c'est de toi qu'il s'agit. L'homme n'est qu'un pilote : regarde l'étoile, tiens le gouvernail. Ne te donne pas aux distractions de la route. Redouble encore de zèle dans la vieillesse, car ton temps est proche, et tu vas être appelé. »

Cette proscription des passions, étendue même aux sentiments les plus nobles et les plus nécessaires de notre nature, est bien le véritable caractère stoïque. Epictète est le théoricien de Brutus. « Tout doit céder, dit-il (c. 16), au désir de cultiver ton âme ; rien ne doit t'en détourner, ni du bien à faire, ni ton fils à instruire. Il vaut mieux que ton fils soit méchant, que toi dépravé. »

Cependant, si la morale d'Epictète reproduit dans ses traits principaux la doctrine de l'école, elle s'en écarte en quelques points. Elle rompt moins ouvertement en visière à l'humanité. Epictète mesure à la vérité le devoir sur le droit, mais il a soin d'ajouter que la faute d'autrui ne me décharge pas de mon devoir. « Toutes les pensées humaines ont deux anses, dit-il (c'est une pensée que lui a prise Montaigne), applique-toi à choisir la bonne ; ton frère t'a nui, mais il est ton frère ; c'est par cette anse qu'il faut le prendre : tu dois honorer ton père, qu'il soit bon ou mauvais ; la loi est d'honorer son père, et non pas un bon père ! »

Dans l'ordre des devoirs politiques, il ne conseille pas au philosophe de sortir de son repos et d'intervenir ; mais ce n'est pas par un amour farouche de la liberté individuelle. C'est que le philosophe a sa charge dans l'Etat. Sa charge est d'enseigner la vertu et de donner l'exemple.

Epictète veut qu'on félicite son ami quand il est heureux, qu'on évite l'ostentation et l'excès en tout, même dans les bonnes pratiques. Cette dure philosophie stoïcienne qui, dans Zénon et Chrysippe, n'avait point d'entrailles, s'humanise maintenant, sans toutefois se transformer encore tout à fait, et peu à peu se rapproche de Marc-Aurèle.

On a dit que le *Manuel* d'Epictète était digne d'un chrétien. Non, ce n'est pas là la morale chrétienne. Cette religion du devoir, ce mépris de la douleur, cette vie chaste et réservée, la méditation de la mort qu'Epictète recommande, et qui a pour effet, dit-il, d'élever nos âmes au-dessus des minuties et des misères, tout cela rappelle en effet le christianisme ; mais où a-t-on vu qu'une morale puisse être chrétienne en proscrivant la charité ?

Le *Manuel* d'Epictète n'est pas de lui, mais de son disciple Arrien, qui s'était attaché à reproduire fidèlement les principes et l'enseignement de son maître. Nous avons aussi d'Arrien quatre livres d'un ouvrage qui en avait huit, sur la philosophie d'Epictète. Enfin Stobée nous a conservé un assez grand nombre de sentences attribuées à Epictète, et qu'il a dû prendre dans les ouvrages d'Arrien que nous avons perdus. Quoique Suidas prétende qu'Epictète avait beaucoup écrit, il ne nous est rien parvenu de lui, et il y a tout lieu de croire qu'à l'exemple de

plusieurs philosophes de son siècle, il se contenta d'enseigner sans écrire. Le *Manuel* d'Epictète a été commenté par Simplicius, traduit dans presque toutes les langues, et dix-neuf fois en français. La meilleure traduction est encore celle de Dacier, 2 vol. in-12, Paris, 1715; la meilleure édition est celle de Schweighæuser, dans la collection intitulée *Epicteteæ philosophiæ monumenta litt.*, gr. lat.; 15 vol. in-8°, Leipzig, 1799-1800. J. S.

ÉPICURE, naquit à Athènes, au bourg de Gargettos, la troisième année de la CIXe olympiade, ou l'an 341 avant notre ère. Sa famille était ancienne et d'illustre origine; mais son père et sa mère, tombés dans l'indigence, furent réduits à partir pour Samos, parmi les colons que les Athéniens y envoyaient. Arrivé dans l'île, le père se fit maître d'école, la mère devineresse. Son jeune fils l'accompagnait dans ses excursions. C'était lui, dit-on, qui, dans les cérémonies mystérieuses, était chargé de prononcer les paroles magiques. Ce fut sa première école. Fils d'une magicienne, un peu magicien lui-même, il n'est pas étonnant que dans la suite il ait pris en pitié toutes les superstitions populaires.

Epicure avait quatorze ans, lorsqu'un grammairien expliquant devant lui ce vers d'Hésiode :

> A l'origine naquit le chaos. . . . . .

il s'écria : « Et le chaos, d'où naquit-il ? » Le maître répondit que cette question n'avait rien de grammatical, et renvoya le questionneur aux philosophes. « Eh bien, dit Epicure, désormais les philosophes seront mes seuls maîtres. » Ce fut en effet vers cette époque qu'il commença à lire Anaxagore, Archélaüs, et surtout Démocrite, dont la physique le transporta d'admiration. Quelques années plus tard, il étudiait la philosophie à Athènes, auditeur plutôt que disciple des platoniciens Xénocrate et Pamphile, et de Nausiphane le pythagoricien. Son séjour n'y fut pas de longue durée; car, après la mort d'Alexandre, les Athéniens ayant été chassés de Samos, Epicure alla rejoindre son père, réfugié à Colophon. Ce fut dans cette ville qu'il fonda sa première école. Il habita ensuite successivement Mitylène et Lampsaque. Enfin, en 305, à l'âge de trente-six ans, il quitta l'Asie et vint se fixer à Athènes, dans la capitale du monde civilisé.

Ses succès y furent immenses. De toutes les parties de la Grèce, même de l'Asie Mineure, de la Syrie et de l'Egypte, les disciples affluaient dans le petit jardin où enseignait Epicure. Ils s'aimaient les uns les autres, vivant en commun comme les disciples de Pythagore, sans renoncer toutefois au droit de propriété. Surtout ils aimaient leur maître, s'attachaient à sa personne et ne le quittaient plus. Pendant toute la vie d'Epicure, un seul, Métrodore de Stratonice, passa dans une école étrangère, et ce fait est resté dans l'histoire. Cette puissance s'explique. Epicure avait au plus haut degré tout ce qui charme la multitude. Il n'avait rien de ce qu'elle hait ni de ce qu'elle craint. Point de ces facultés supérieures qu'il faut d'abord se faire pardonner. Point de cette énergie de volonté qui rend exigeant pour les autres. Nature douce, flexible et facilement égale, capable de tout aimer, sinon d'aimer forte-

ment; sa bienveillance était universelle, son désintéressement était un besoin de son âme, et, au milieu d'une affreuse famine, on le vit, sans prétendre à l'héroïsme, partager avec ses disciples ce qu'il avait de pain et de fruits.

A ces mérites de la personne, joignez l'influence des circonstances. Après Platon et Aristote, le règne de la spéculation était fini. On était las de théories. Epicure apportait une philosophie pratique. Ce n'est pas tout. Depuis vingt ans, la Grèce était bouleversée de fond en comble. De l'Inde à la Macédoine, une effroyable tempête semblait passer et repasser sans cesse, pendant que, sur mille champs de bataille, les capitaines d'Alexandre se disputaient les royaumes de son empire. Plus de sécurité, plus de liberté, plus de gloire! Au milieu de tant de désastres, Epicure venait dire le secret de tout le monde, nous voulons dire d'une génération démoralisée; il parlait de plaisir, il parlait de bonheur et rapportait tout à ce but suprême. Qu'est-ce que sa morale? La science des moyens qui mènent au bonheur. Et quels obstacles nous empêchent d'arriver au bonheur? Nos illusions, nos préjugés; d'un seul mot, notre ignorance. Cette ignorance est celle des lois de la nature extérieure. De là les craintes superstitieuses, les vaines appréhensions et les fausses espérances. Le remède à tous ces maux est dans une physique exacte et vraie. Cette ignorance est encore celle des lois et de la portée de notre intelligence. De là ces moyens généraux d'éviter l'erreur, ces règles de la canonique qui sont comme les prolégomènes de la physique d'Epicure. Ainsi, la physique est faite pour la morale; la canonique, c'est-à-dire la logique, pour la morale et la physique. C'est la canonique qu'il faut exposer d'abord.

Canonique. Le but d'Epicure est de faire de la logique un art simple et commode, de substituer aux théories ardues de l'*Organum* d'Aristote un petit nombre de règles claires et précises. Cette prétention, assez modeste en apparence, cache un système que nous allons faire connaître.

Il n'y a, dit Epicure, que trois sources possibles de connaissances, ou, pour parler sa langue, trois criteriums de la vérité : les sensations (αἰσθήσεις), les anticipations (προλήψεις), les passions (πάθη). Voici comment la connaissance s'acquiert dans ces trois cas :

Les objets extérieurs émettent continuellement certaines émanations ou effluves qui, par le moyen des nerfs, arrivent à l'âme et y produisent la sensation. Jusqu'ici, ce n'est que la célèbre théorie de Démocrite (*Voyez* ce mot). Voici où commence le rôle d'Epicure. La sensation échappe à tout contrôle. En effet, comment corriger une sensation? Sera-ce par une sensation de même nature? Mais, puisqu'elles sont de même nature, elles ont la même autorité. Sera-ce par une sensation de nature différente? Mais elles ont chacune leur objet distinct et ne jugent pas des mêmes choses. Sera-ce par la raison? Mais la raison dépend elle-même de la sensation. La sensation est donc au-dessus de tout contrôle. En même temps, elle est infaillible. Car elle n'est qu'un mouvement produit en nous, et il faut bien que ce mouvement ait une cause. Cette cause, ce n'est pas la sensation qui l'indique, c'est l'opinion. C'est de l'opinion, et de l'opinion seule, que vient l'erreur. Par exemple, lorsqu'Oreste croyait voir les furies, il en avait en effet les

images devant les yeux. Il se trompait, en supposant que ces images correspondaient à des objets réels. L'opinion seule a donc besoin d'être corrigée. Mais quel sera son juge? Ce sera la sensation. Ainsi, lorsque nous regardons de loin une tour carrée, nous la croyons ronde; mais, si nous nous approchons, nous la voyons telle qu'elle est. De là, ces quatre canons ou règles de la sensation :

1°. Les sens ne trompent jamais;

2°. L'erreur ne tombe que sur l'opinion;

3°. L'opinion est vraie lorsque les sens la confirment ou ne la contredisent pas;

4°. L'opinion est fausse lorsque les sens la contredisent ou ne la confirment pas.

Nous ne ferons que deux remarques. D'abord, le troisième et le quatrième canon ne sont pas d'accord entre eux. Une opinion que les sens ne contredisent pas peut bien n'être pas confirmée par leur témoignage. Par exemple, mon œil ne me dit pas que la lune soit habitée et ne m'atteste pas non plus le contraire. De sorte que cette opinion : la lune est habitée, sera vraie d'après le troisième canon et fausse d'après le quatrième. La seconde difficulté que nous voulons signaler est plus grave. Les sens, dit-on, ne sortent pas d'eux-mêmes. L'opinion seule se prononce sur l'existence des êtres. Dans certains cas, on le reconnaît, l'opinion se trompe. Qui charge-t-on de la corriger? Les sens, dont on vient de proclamer l'incompétence. C'est un aveugle, donné pour tel, que l'on fait juge d'une question de couleurs. Jusqu'ici, cela est évident, Epicure n'a pas trouvé la certitude. Peut-être la trouve-t-il dans les prénotions ou anticipations.

L'anticipation, disent les épicuriens, est, comme la compréhension, l'opinion vraie, la pensée, l'idée générale qui se trouve en nous, c'est-à-dire le souvenir de l'objet extérieur qui nous est souvent apparu; par exemple, l'homme est telle chose. A peine a-t-on nommé l'homme, qu'aussitôt, au moyen de l'idée anticipée que les sens nous en ont donnée, nous nous représentons la forme humaine.

Tout cela est résumé dans ces quatre canons d'Epicure :

1°. Toute anticipation vient des sens;

2°. L'anticipation est la vraie connaissance et la définition même d'une chose;

3°. L'anticipation est le principe de tout raisonnement;

4°. Ce qui n'est point évident par soi-même, doit être démontré par l'anticipation d'une chose évidente.

L'anticipation n'est donc qu'une généralisation de l'expérience sensible. Elle a sa place nécessaire dans la définition, dans le raisonnement, dans toutes les opérations réfléchies de l'intelligence. Mais elle ne donne rien de plus que la sensation, et ne peut pas plus qu'elle servir de fondement à la certitude.

Restent les impressions de l'âme, les plaisirs et les peines, en un mot les passions. Les passions nous indiquent ce qu'il faut prendre ou éviter, et, pour parler comme Epicure, le bien et le mal. Cette distinction du bien et du mal, née de la passion, est l'unique fondement de la morale épicurienne. Les canons qui s'y rapportent sont le résumé de cette morale. Nous ne les donnerons qu'après l'avoir exposée.

Toute la canonique d'Epicure est donc contenue dans ces deux propositions : la sensation ne nous fait connaître que nous-mêmes. Toute certitude est dans la sensation. Qu'est-ce, au fond, que cette logique prétendue simplifiée ? La négation de la logique ; pis que cela, le scepticisme de Protagoras , moins la conscience de lui-même.

Physique. Epicure, qui tient déjà de Démocrite sa théorie de la connaissance sensible, lui emprunte encore sa doctrine des atomes, non sans la modifier sur plusieurs points. Laissons de côté toutes les généralités de la doctrine atomistique (*Voyez* Atomisme et Démocrite), et bornons-nous à indiquer ce que cette doctrine est devenue entre les mains d'Epicure.

Malgré l'autorité d'un passage d'Aristote, il est certain que Démocrite n'avait accordé à ses atomes que les propriétés sans lesquelles la matière est impossible, savoir : la forme et la solidité. Il est également certain qu'il ne leur attribuait que trois sortes de mouvements : le mouvement oscillatoire qui seul est essentiel et primitif, le mouvement rectiligne qui résulte du choc, et le mouvement circulaire. Mais, avec de tels éléments, comment expliquer la formation du monde? Démocrite a recours à la dernière raison des physiciens et des poëtes antiques, la fatalité. Cette intervention d'une fatalité terrible, mystérieuse, inévitable, n'était pas de nature à dissiper les appréhensions des mortels. Epicure veut y échapper à tout prix. Pour cela, que fait-il ? A la forme et à la solidité, qualités essentielles des atomes, il ajoute la pesanteur. Cette simple addition est un changement total. Si les atomes sont doués de pesanteur, outre les trois sortes de mouvements indiqués par Démocrite, il faut en reconnaître une quatrième qui enveloppe et absorbe les trois autres, le mouvement vertical. De toute éternité, les atomes tombent dans le vide, avec une vitesse égale et parallèlement les uns aux autres. Or, s'il en est toujours ainsi, la rencontre des atomes est impossible, et, pour expliquer le monde, il ne restera qu'à opter entre l'intervention de la Providence et celle du destin. Epicure suppose qu'à un certain moment de leur chute, les atomes dévient naturellement et spontanément de la verticale, qu'il y a un petit mouvement de déclinaison, et, comme dit Leibnitz, un petit détour, au moyen duquel ils se rencontrent, se combinent de différentes manières et forment le monde avec tout ce qu'il contient. Le monde, ainsi formé, se maintient par les mêmes moyens. Les atomes, en vertu de la force qui leur est inhérente, agissent les uns sur les autres, se repoussent et s'attirent. De là les jeux variés de la nature et les innombrables transformations que subissent les corps. Pour expliquer tous les phénomènes, c'est assez du vide, des atomes et de leurs mouvements.

Mais si les atomes sont les causes, les causes premières de tout ce qui est, ce n'est pas seulement l'idée du destin, c'est la croyance à toute divinité qu'il faut abolir, et l'athéisme prend le rang et l'autorité d'une vérité nécessaire. Epicure admet pourtant non pas un dieu, mais des dieux. Dans un système où les atomes sont tout, à quoi des dieux peuvent-ils servir? Ils servent à expliquer la croyance universelle. Cette croyance est une anticipation de l'intelligence. Comme telle, elle doit avoir sa cause. Mais il n'est pas nécessaire que cette cause soit une réalité. Les dieux ne sont pas des corps, autrement dit ne sont pas des

êtres ; car, qui a vu les corps que l'on puisse appeler dieux? Pourtant, il faut qu'ils soient quelque chose. Ce sont des images qui se forment dans l'air comme celles qui nous apparaissent dans nos songes, des fantômes à forme humaine, mais de grandeur colossale. Cette théodicée d'Epicure est-elle sérieuse? Quelques anciens en ont douté, et c'est ici le lieu de rappeler que le stoïcien Posidonius rangeait Epicure parmi les partisans de l'athéisme. Quoi qu'il en soit, ces dieux équivoques sont éternels, immuables, indifférents à toutes les affaires humaines, parfaitement oisifs, c'est-à-dire parfaitement heureux. Par conséquent, il est inutile de leur adresser des prières, mais il est juste de les honorer du fond de son âme, et le même homme qui dit que le plaisir est notre seule fin, ordonne de rendre aux dieux des hommages dont le désintéressement fait tout le prix.

Que sera l'âme humaine dans un pareil système? Il faut qu'elle existe, puisqu'elle produit des phénomènes, et il n'y a que des atomes et du vide. L'âme est un corps, un corps composé d'atomes ronds, c'est-à-dire parfaitement mobiles. Que fait l'âme? Elle est cause de mouvement, elle est cause de repos, elle échauffe le corps, enfin elle sent. Ce qui produit le mouvement, c'est le souffle, l'esprit (πνεῦμα); ce qui produit le repos, c'est l'air; ce qui produit la chaleur, c'est le feu. L'âme est donc un composé de souffle, d'air et de feu. Ajoutez-y la cause de la sensation, un quatrième élément, un élément sans nom et de la nature la plus subtile : cet élément privilégié a son siége dans la poitrine. Les autres, répandus par tout le corps, portent partout le mouvement, la chaleur et la vie. De son côté, le corps met l'âme à l'abri des influences extérieures, il lui sert d'enveloppe et comme de rempart. Quand le corps se dissout, l'âme se dissipe et périt.

Telle est la physique d'Epicure. Par ses résultats, elle est en parfait accord avec sa canonique. Quand rien n'est connu que par la sensation, il ne peut y avoir que des corps, et l'âme est périssable. Par ses principes, elle la contredit; car dans un système où la sensation est tout, il est clair qu'il ne peut être question des atomes, ni de leurs mouvements divers, ni de ce quatrième élément que l'œil n'a pas vu et que l'esprit ne peut définir. Au moins, cette physique est-elle ce qu'elle prétend être, une préparation au bonheur? Qu'on en juge. Pour affranchir l'homme de toute terreur religieuse, Epicure supprime la Providence. Pour l'arracher aux déceptions, il lui ôte jusqu'à l'espoir d'une autre vie. Voilà ce qu'il appelle donner la paix à l'âme. Cette paix n'est pas celle de l'âme, c'est la paix du tombeau. Passons à la morale.

Morale. On l'a souvent montré, quand on fait de l'homme un être purement sensible et de l'intelligence une simple faculté d'éprouver des sensations, toute idée de devoir et, par conséquent, toute véritable morale est impossible. En l'absence d'une loi obligatoire, la seule règle de conduite que l'on puisse donner, c'est d'éviter la douleur et de chercher le plaisir. Cette doctrine avait été celle de l'école cyrénaïque. L'école épicurienne est moins hardie et moins conséquente avec elle-même. Toute la morale d'Epicure est contenue dans un petit nombre de propositions étroitement liées entre elles et qui toutes dérivent d'un seul principe, savoir que le but de l'homme, le souverain bien de l'homme

est le bonheur. Arrêtons-nous ici pour contester à l'auteur de la canonique le droit de parler de bonheur. Qu'est-ce que le bonheur dans sa vraie nature? Rien moins que la satisfaction complète et simultanée de tous nos désirs et de tous nos besoins. Tant qu'un seul de nos désirs n'est pas satisfait, l'âme est inquiète, le cœur soupire, et le bonheur n'existe pas. Or, qui ne sait qu'ici-bas le vide du cœur n'est jamais comblé? Qui ne sait que l'être qui conçoit l'infini prend bientôt en pitié tous les objets sensibles? Il faut le reconnaître, une notion quelconque d'infini entre de force dans la définition du bonheur de l'homme, et l'on sait que la sensation ne donne pas de pareilles idées. Oui, le bonheur est la vraie fin de l'homme. Mais alors il faut dire que tout ne meurt pas avec le corps, car, dans cette vie, l'homme n'atteint pas sa fin véritable; il faut dire aussi qu'il y a d'autres natures que les natures corporelles et périssables, car le bonheur n'est pas achevé s'il ne doit pas durer toujours; il faut dire enfin que toutes les idées de l'intelligence ne sont pas contenues dans la sensation et rien ne subsiste de l'épicuréisme. Mais poursuivons, et admirons comme Epicure comprend cette notion de bonheur.

L'élément constitutif du bonheur, dit-il, c'est le plaisir. Et sait-on quelle preuve il en donne? Celle des cyrénaïques; l'exemple des animaux, qui tous, par la seule impulsion de leur nature, cherchent le plaisir et fuient la douleur. Rien de mieux. Mais, entre la destinée de l'homme et celle de la brute, il peut bien pourtant y avoir quelque différence. La seule différence, selon Epicure, c'est que l'homme ne doit pas chercher le plaisir pour le plaisir lui-même, mais seulement comme moyen d'arriver au bonheur. Il y a donc un choix à faire entre les plaisirs, il y a même des plaisirs qu'il faut éviter, des douleurs qu'il faut subir, le tout en vue de l'intérêt bien entendu, c'est-à-dire du plus grand bonheur possible. Cette division hiérarchique des plaisirs, cette recherche savante et calculée du plus grand bonheur possible, forme le trait caractéristique de l'épicuréisme. Il importe d'insister sur ce point.

Tous les plaisirs peuvent se ranger en deux grandes classes. Il y a un plaisir tumultueux et emporté qui résulte d'un grand développement d'activité physique. C'est à ce plaisir, dont la jouissance est inquiète et les conséquences souvent amères, que s'était arrêtée l'école cyrénaïque. Epicure l'appelle le plaisir dans le mouvement (ἡδονὴ ἐν κινήσει). Il y a un autre plaisir plus doux et plus intime, qui nous remplit et nous pénètre au milieu de la paix de l'âme et du calme des passions. Epicure l'appelle le plaisir dans le repos (ἡδονὴ καταστηματική). Le plaisir des sens, Epicure ne le proscrit pas, il le recherche, au contraire, quand il peut servir au bonheur; mais il préfère le plaisir de l'âme, la jouissance calme et tranquille. Avant de louer Epicure de cette préférence, sachons ce que c'est pour lui que le plaisir de l'âme.

« Je ne concevrais pas le bien, disait-il dans son ouvrage sur la fin de l'homme, si je faisais abstraction des plaisirs du goût, des plaisirs de l'amour et de ceux de la vue qui contemple les belles formes. » Et ailleurs : « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir de l'estomac. » Cependant, en mille autres endroits, Epicure semble faire peu de cas des plaisirs des sens. Est-ce une contradiction ? En aucune manière. Ce qui caractérise le plaisir du mouvement, c'est de ne se rappor-

ter qu'au présent et de ne durer qu'un seul instant. Mais le plaisir que la mémoire rappelle ou que la pensée nous fait prévoir d'une manière certaine, est un plaisir de l'âme. Une santé parfaite et assurée, les jouissances anticipées de la chair, voilà des plaisirs de l'âme d'après la doctrine épicurienne.

De tous les moyens de plaisir, le plus efficace, le plus puissant, c'est la vertu ; le secret d'être heureux n'est que celui d'être vertueux. Dans la bouche d'Epicure, un pareil mot a de quoi surprendre. Si la vertu existe, elle ne peut pas être un simple moyen de plaisir, elle oblige par son caractère saint et sacré, elle devient la règle immuable des actions humaines, et c'en est fait de la doctrine du plaisir. Ce n'est pas tout : s'il est vrai que la vertu porte avec elle sa récompense, qui est le plus doux de tous les plaisirs, c'est à la condition que la vertu soit sincère. L'acte vertueux accompli en vue de la récompense devient intéressé et manque par cela même la récompense. C'est donc l'impossible qu'on nous propose de tenter. Tout cela s'explique quand on sait en quoi consiste la vertu pour Epicure.

La vertu par excellence, c'est la prudence, non plus cette prudence socratique qui met en tous nos actes le tempérament et la mesure, mais la prudence qui calcule et sait tirer d'une situation donnée tout le parti possible. C'est par prudence que le sage s'abstient de prendre sa part du fardeau des affaires publiques, par prudence qu'il renonce à devenir époux et père. C'est encore par prudence qu'il observe les lois de son pays. Il réfléchit que ces lois le protégent contre l'audace des méchants, et que s'il les violait, il ne serait jamais sûr de l'impunité. Enfin, c'est par prudence que le sage cherche à thésauriser, courtise au besoin les grands, et se livre, en vue de l'avenir, à tous les épanchements de l'amitié. Tout cet égoïsme est décoré d'un fort beau nom, *une vie sans trouble* (ἀταραξία).

Les autres vertus sont la force, qui consiste à se dégager, toujours par un motif intéressé, des vaines superstitions et des terreurs imaginaires ; ensuite la justice, qui consiste dans l'observation d'un prétendu contrat social fondé encore sur l'intérêt ; enfin la tempérance, non pas celle de l'homme libre, mais celle du marchand qui craint de manquer du nécessaire. « Nos désirs, dit Epicure, sont de trois espèces : naturels et nécessaires, comme la faim et la soif ; naturels mais non nécessaires, comme l'amour des mets délicats ; factices, comme la passion des liqueurs fortes. Le sage abolit ces derniers désirs, contient prudemment les seconds et satisfait les autres. Le strict nécessaire doit suffire au bonheur du sage : avec du pain d'orge et un peu d'eau, on peut être heureux comme Jupiter. » Par ce côté, l'épicuréisme semble toucher au stoïcisme ; mais au fond la différence reste entière. Zénon renonce au plaisir parce qu'il le croit mauvais et incompatible avec la liberté du sage. Epicure s'y livrerait s'il était certain d'en jouir toujours. L'épicuréisme est timide autant que le stoïcisme est héroïque.

Telle est la vertu épicurienne. On conçoit que ce ne soit là qu'un moyen de plaisir. Toute cette morale est résumée dans les canons suivants, qui sont la règle des passions :

1°. Prenez le plaisir qui ne doit être suivi d'aucune peine.

2°. Fuyez la peine qui n'amène aucun plaisir.

3°. Fuyez la jouissance qui doit vous priver d'une jouisance plus grande ou vous causer plus de peine que de plaisir.

4°. Prenez la peine qui vous délivre d'une peine plus grande ou qui doit être suivie d'un grand plaisir.

Résumons ces canons eux-mêmes : La seule règle de conduite est la recherche du plus grand plaisir possible. La plus grande gloire d'Epicure est d'avoir été toute sa vie observateur sincère d'une pareille morale, sans se laisser aller sur cette pente qui entraîne tout partisan du plaisir dans la licence et de la licence dans l'abjection. Bien des gens seront étonnés d'apprendre que ce maître en fait de plaisir se nourrissait de pain trempé dans l'eau et écrivait à l'un de ses disciples de lui envoyer un peu de fromage, afin de pouvoir faire bonne chère quand il lui plairait. « Epicure, dit Sénèque, avait trop d'un sou par jour pour son ordinaire. Métrodore, moins avancé que son maître, dépensait un sou tout entier. » Une joie intérieure le dédommageait de ces privations. Dans ses derniers jours, attaqué de la pierre et assailli des plus vives douleurs, sa sérénité d'âme ne l'abandonna pas. Il cherchait à se distraire par la contemplation de la nature. Sentant sa fin prochaine, il légua son jardin à ses disciples, et mourut la seconde année de la CXXVII[e] olympiade, 270 ans avant notre ère, à l'âge de soixante et onze ans.

Epicure, dans une vie consacrée à l'enseignement et traversée d'un grand nombre de maladies, avait trouvé le temps d'écrire trois cents volumes. Les anciens nous apprennent (et nous le concevons sans peine) que son style manquait d'élégance et de correction. Il y a quelques années, il ne nous restait de tant d'ouvrages que quatre lettres et quelques fragments. Un heureux hasard a depuis fait découvrir en partie son traité *sur la Nature* dans les ruines d'Herculanum.

L'originalité avait manqué à Epicure, elle manque absolument à toute son école. Tant qu'il reste quelque vestige de la philosophie antique, les nombreux amis de la volupté, en Grèce et à Rome, affluent dans les écoles épicuriennes. De cette multitude, il n'est sorti durant tant de siècles ni un seul homme éminent, ni une seule pensée originale. Cette stérilité s'explique en partie par l'esprit exclusivement pratique des épicuriens de tous les temps, par le caractère même de la doctrine épicurienne et par la mollesse des hommes qui en font leur règle de conduite.

Malgré la perte des écrits d'Epicure, son système est peut-être celui des systèmes antiques que nous connaissons le mieux. Cicéron, Sénèque, Plutarque, les Pères de l'Eglise, l'exposent et le critiquent en mille endroits. Diogène Laërce s'étend sur la philosophie d'Epicure avec une sorte de complaisance. Enfin, un siècle et demi seulement après la mort de son fondateur, l'épicuréisme a eu dans Lucrèce son poëte inspiré et son interprète fidèle.

Les ouvrages modernes à consulter sont les suivants : Gassendi, *de Vita, moribus et doctrina Epicuri*, in-4°, Lyon, 1647; et *Syntagma philosophiæ Epicuri*, in-4°, La Haye, 1655. — Sorbière, *Lettres de la vie, des mœurs et de la réputation d'Epicure*, in-4°, Paris, 1660. — N. Hill, *de Philosophiis Epicurea, Democritea et Theophrastea*, in-8°, Genève, 1669. — Bremer, *Essai d'une apologie d'Epicure*, in-8°, Berlin, 1776. — Zimmermann, *Vita et doctrina Epicuri*, in-4°, Heidel-

berg, 1785. — Warnekros, *Apologie et Vie d'Epicure*, in-8°, Greifswald, 1795. D. H.

ÉPIMÉNIDE DE GNOSSE, dans l'île de Crète, vivait plus de 600 ans avant Jésus-Christ. Il était contemporain des sept sages de la Grèce, au nombre desquels il est compté quelquefois à la place de Périandre. Du reste, son rôle dans la civilisation naissante de son pays paraît avoir été le même, bien qu'il nous rappelle encore, à certains égards, ces personnages moitié surnaturels et moitié historiques que les Grecs et, en général, tous les peuples de l'antiquité honoraient comme leurs premiers instituteurs. Epiménide était principalement occupé de politique et de législation; il a même écrit sur la législation des Crétois plusieurs traités, dont le temps, malheureusement, n'a rien épargné. Il a aussi composé un poëme sur l'expédition des Argonautes, dont il ne reste pas plus de traces que de son ouvrage sur les lois de son pays. Quant aux traditions fabuleuses qui nous sont parvenues sur son compte, il est difficile d'y voir autre chose que des allégories qui témoignent de l'austérité de sa vie et de l'immense influence qu'il a exercée sur son siècle. Ainsi, cette caverne où il passa, dans un sommeil extraordinaire, quarante, et selon d'autres, cinquante-sept ans de sa vie, c'est la solitude où il se renferma pour apporter ensuite dans la vie publique les fruits de ses méditations et de sa sagesse. La faculté merveilleuse qu'il partageait, dit-on, avec Hermotime de Clazomène, de se séparer quand il le voulait de son corps, ne veut-elle pas dire qu'il exerçait sur ses passions un tel empire et que les réflexions l'absorbaient à ce point, que les lois de la nature physique semblaient avoir perdu pour lui toute leur force? Enfin quand il conseille aux Athéniens, pour se délivrer de la peste, d'autres disent de la guerre civile, qui, dans ce temps-là, ravageait leur ville, d'immoler des victimes expiatoires aux dieux inconnus, cela signifie probablement qu'il chercha à adoucir la barbarie des mœurs en perfectionnant les institutions religieuses.

On peut consulter, sur ce personnage, les deux dissertations suivantes : Gottschalck, *Disputatio de Epimenide propheta*, in-4°, Altdorf, 1714. — Heinrich, *Epiménide de Crète, composition historique et critique, formée avec des fragments de l'antiquité*, in-8°, Leipzig, 1801 (all.). X.

ÉRASME. La destinée particulière d'Erasme nous servira sans doute d'excuse si nous ne suivons pas cette fois l'usage adopté dans ce Recueil, de nous étendre fort peu sur la biographie des philosophes dont nous exposons les systèmes. La vie de ce célèbre lettré ne fut qu'une longue profession de respect pour l'antiquité, et une courageuse protestation en faveur des droits de la pensée. Malgré l'absence de tout système philosophique déterminé, cette disposition n'en est pas moins l'esprit philosophique lui-même, et raconter les vicissitudes de la vie d'Erasme, c'est raconter la gloire et les revers des lettres renaissantes pendant la première moitié du XVIe siècle.

Son père se nommait Gérard; il descendait d'une honnête famille de Terghout en Brabant. Sa mère, fille d'un médecin, s'appelait Marguerite. Elle avait eu de Gérard un premier enfant nommé Antoine, et

comme, malgré la naissance de ce fils, les parents de Gérard s'opposaient à leur mariage, celui-ci se réfugia à Rome, où, trompé par la fausse nouvelle de la mort de Marguerite que ses frères lui annoncèrent à dessein, il se fit ordonner prêtre. De retour, il s'aperçut trop tard de la ruse, et vécut non loin de la mère de ses enfants dans la plus grande régularité. Pendant son absence, Marguerite était accouchée à Rotterdam d'un fils qui reçut le nom de Gérard, et le changea plus tard en celui de Désiré, dont la traduction grecque a donné le nom d'Erasme. Il avait treize ans lorsque la peste lui enleva sa mère; son père ne tarda pas à mourir de douleur. L'orphelin avait déjà étudié à l'école de Deventer sous d'illustres maîtres, Alexandre Hegius et Rodolphe Agricola, et, malgré, dit-on, quelque difficulté d'intelligence, difficulté peu démontrée et d'ailleurs contredite par les résultats, il avait fait de rapides progrès. Nonobstant son aversion pour la vie monastique, qu'il ne dissimula point en plusieurs circonstances, cédant aux obsessions de ses tuteurs et à une dure nécessité, il entra comme novice dans le couvent des chanoines réguliers de Stein, au diocèse d'Utrecht. Il est à remarquer qu'il y cultiva la peinture sans négliger ses autres études, dans lesquelles il eut pour compagnon et pour ami Guillaume Hermann. Il sortit bientôt du couvent de Stein, avec la permission de l'évêque d'Utrecht, pour s'attacher à l'évêque de Cambray, Henri de Bergues. Mais après un séjour à Paris, fait au collége de Navarre avec l'agrément du prélat, il revint à Cambray, se lia d'amitié avec Battus, et fit, par son intermédiaire, connaissance avec la marquise de Weère, de la générosité de laquelle il eut à se féliciter. Ce fut par la protection de cette dame, et avec celle de milord Montjoie, qu'il fit son premier voyage en Angleterre, après lequel il retourna plusieurs fois à Paris, et revint ensuite en Hollande. Il se livra particulièrement, dans cet intervalle, à l'étude du grec et à celle de la théologie, où il fit de grands progrès. Après plusieurs voyages en Angleterre, il trouva enfin une occasion de visiter l'Italie, vers laquelle le poussaient d'ardents désirs.

Il ne put cependant partir qu'en 1506, lorsque déjà il était âgé d'environ quarante ans. Sa grande érudition, l'élégance de son style et la finesse de son esprit, lui procurèrent d'importantes relations et lui attirèrent de nombreux admirateurs, parmi lesquels nous devons citer Pierre Bembo, le cardinal Grimani et le cardinal Jean de Médicis (depuis Léon X). Il séjourna à Turin, où il prit le grade de docteur en théologie, à Bologne, à Venise, où il logea chez Alde Manuce pendant l'impression de ses *Adages*, et à Rome. Il quitta cette ville pour retourner en Angleterre, malgré les offres magnifiques que lui avait faites le cardinal Grimani. Il eut, du reste, à s'en repentir, car il ne trouva pas dans cette nouvelle patrie ce que des promesses exagérées lui avaient fait espérer. Nonobstant ses liaisons avec les hommes les plus illustres de cette contrée, Guillaume Warrham, Thomas Morus, Fischer, Thomas Cramer, Colet, André Ammoniode Lucques et Canossa, tous deux légats, et Henri VIII lui-même, il fut encore obligé de quitter l'Angleterre, où, contre son attente, il éprouvait de nouveau la mauvaise fortune. La misère toutefois ne paraît pas avoir refroidi sa verve satirique, car il choisit l'époque de ce séjour pour composer son *Eloge de la folie*. Cet ouvrage fut condamné par la Sorbonne, le 27 janvier

1512. Il n'avait pas encore été mis à l'index à Rome, ce que ses ennemis n'obtinrent que plus tard, et avec quelque peine. Bientôt après ce voyage, pressé par les chanoines réguliers de rentrer dans le couvent de Stein, il s'y refusa, et obtint du pape un bref qui le mit, pour le reste de sa vie, à l'abri de ces sollicitations.

De retour en Brabant, Erasme se trouva, par l'appui du chancelier Sauvage, en faveur auprès du roi catholique Ferdinand. Il fut même un moment question de le faire précepteur du prince Charles (depuis Charles-Quint) et de Ferdinand son frère; mais le peu d'attrait qu'il éprouvait pour la cour ne lui permit d'accepter qu'une pension de trois cents livres, au lieu de la brillante fortune à laquelle il serait parvenu, s'il eût eu plus d'ambition. Les membres de la Faculté de théologie de Louvain inscrivirent le nom d'Erasme parmi ceux de leurs docteurs, à peu près vers l'époque où ce savant prenait avec ardeur le parti de Reuchlin, attaqué en cour de Rome.

Erasme avait déjà refusé les offres que lui faisait, pour l'attirer en France auprès de lui, le nonce Canossa, évêque de Bayeux, lorsque François Ier se mit de la partie. Malgré les instances du roi et de Budée, son intermédiaire, il persista dans son refus. La crainte de compromettre son repos au milieu des envieux que lui attirerait la faveur du prince, et des discussions théologiques qui commençaient à naître, paraît en avoir été la cause. Il n'en resta pas moins plein de reconnaissance pour François Ier, et s'exprima, après la bataille de Pavie et la paix de Madrid, avec une indépendance pleine de sympathie pour le monarque français. Il refusa des offres analogues qui lui furent faites par le prince Ernest de Bavière, par la raison qu'appartenant à Sa Majesté Catholique en qualité de conseiller, il ne pouvait s'attacher à aucun autre prince. Erasme eut encore plus d'une occasion de refuser divers asiles que lui offrirent des prélats, des princes et même le roi d'Angleterre. Il se fixa enfin à Bâle, qu'il connaissait par plusieurs voyages; son revenu lui permettait d'y vivre avec aisance, et il y était attiré par l'amitié de l'évêque et la publication de ses ouvrages, confiée aux presses de Froben. Il y arriva au mois de novembre 1521. L'amitié des souverains pontifes Adrien VI et Clément VII l'engagea de nouveau à retourner à Rome; deux fois il se mit en devoir de répondre à leur désir, mais deux fois sa santé le força d'y renoncer.

Il perdit en 1526 Jean Froben, qu'il regretta sincèrement. Cette mort ne le décida cependant pas à abandonner la ville; il aida Jérôme Froben, l'aîné des enfants du défunt, à conserver la gloire de l'imprimerie si bien illustrée par son père. Il fut de nouveau sollicité par le roi d'Angleterre, auquel il adressa un refus fondé sur divers motifs apparents, mais dont la cause véritable, qu'il cachait soigneusement, était la crainte d'être obligé de se prononcer dans la question du divorce de ce prince et de Catherine d'Aragon. La familiarité qui s'était établie à Bâle entre lui et plusieurs des principaux réformateurs, et en particulier sa liaison avec Œcolampade, le forcèrent à quitter enfin cette ville, dans laquelle un plus long séjour n'eût pas manqué de le compromettre. Il choisit Fribourg. Il y demeura de l'an 1529 à l'an 1535 qu'il revint à Bâle, et ces six années ne furent pas moins fécondes que les autres en ouvrages d'une polémique piquante ou d'une solide érudition. Il ne resta d'ail-

leurs à Bâle qu'un peu moins d'un an : arrivé dans le cours du mois d'août 1535, il y mourut dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536.

Telles sont les vicissitudes au milieu desquelles se passa la vie d'Erasme. Ami de la modération, du repos et de l'étude, il vécut dans une lutte continuelle, parcourut toutes les contrées de l'Europe éclairée, et fut forcé d'abandonner pendant plusieurs années la ville de son choix, déchirée par les luttes religieuses. Si des relations nombreuses, chères à son cœur, précieuses pour son esprit, flatteuses pour son amour-propre, lui firent trouver souvent ces conversations élégantes, ce commerce littéraire pour lequel il semblait si heureusement né, les brutales invectives et les grossières accusations de quelques-uns de ses adversaires tourmentèrent quelquefois sa vie, et menacèrent même d'en troubler tout à fait le repos. Au milieu de ces nombreuses provocations, il ne se laissa que rarement emporter à des représailles que son goût délicat ne pouvait manquer de désavouer, et qui n'altérèrent que passagèrement la douce et pénétrante sagesse dont il opposa le calme aux excès d'une époque aveugle et passionnée.

Toutefois, cette philosophie pratique ne suffit pas pour que nous comptions Erasme parmi les hommes qui ont acquis quelque gloire dans cette partie des travaux de l'intelligence. Initié sans doute aux études philosophiques de son temps, il ne leur donna néanmoins dans ses écrits aucune place de quelque importance. Ce n'est pas que la philosophie ne puisse lui devoir quelqu'un de ses progrès, mais elle les lui doit indirectement, par le mouvement qu'il imprima à l'étude des langues anciennes, et l'estime dont il donna hautement l'exemple pour les philosophes de l'antiquité. Aucune recherche approfondie sur la nature de leurs opinions, aucune question traitée *ex professo* n'annonce de sa part de prédilection pour ces recherches.

Mais, quoique aucune théorie ne soit explicite dans les nombreux écrits que nous a laissés Erasme, l'esprit philosophique s'y fait remarquer à un haut degré. Favorable à la réforme dans une assez juste proportion, il se distingua cependant de Luther par un caractère non équivoque de réflexion indépendante. Le moine de Wittemberg combat l'Eglise romaine par une autre orthodoxie, orthodoxie qu'on peut appeler biblique, et dont il se fait le juge suprême; c'est l'Ecriture sainte interprétée dans un sens, qu'il oppose à l'Ecriture sainte interprétée dans un autre. Dans les réformes, au contraire, que favorisait Erasme avec une hardiesse inespérée, c'est surtout l'esprit philosophique qui dicte ses jugements sur la discipline, sur la tradition, qui dirige sa critique à la fois rigoureuse et mesurée. Quoiqu'il ne puisse être compté que parmi les lettrés, il y a, dans tout l'ensemble de son œuvre, quelque chose d'un heureux éclectisme, qui ne dépasse pas, il est vrai, les limites du bon sens, mais qui frappe comme une lumière renaissante, au milieu des ténèbres, profondes encore, de la scolastique. Il y a déjà de la philosophie dans la réforme seule du langage, et dans l'abandon de formules vieillies qui retenaient la pensée captive; l'élégance de la diction prélude à la liberté de la pensée.

Indépendamment de cette part qui revient à Erasme dans le mouvement de la renaissance, on peut le compter, comme Théophraste dans l'antiquité et La Bruyère dans les temps modernes, parmi les philosophes

moralistes les plus ingénieux et les plus exacts. La finesse des aperçus, l'éclat pittoresque de l'expression, s'allient heureusement chez lui pour que la phrase relève la pensée et lui donne encore plus de prix. Comme critique de mœurs, il se rapproche de l'esprit de Démocrite. Les preuves s'en trouvent dans l'*Eloge de la folie*, dans ses lettres, dans ses divers traités sur l'éducation, dans ses *Colloques* et dans ses *Exhortations*. Son livre des *Adages*, merveilleux de choix et d'érudition, montre quelle importance il attribuait à cette sagesse populaire qui s'est, dans tous les temps, exprimée par des proverbes.

Erasme, il est vrai, s'expliqua sur une question philosophique grave et difficile, mais étroitement liée à la théologie. Ce fut celle du libre arbitre. Il en rétablit l'intégrité contre Luther, qui l'avait entièrement sacrifié à la grâce. Quoique la manière dont Erasme traita cette matière n'ait point été désapprouvée par les orthodoxes, on ne peut nier que la solution n'inclinât au pélagianisme, et ne montrât en lui des tendances plus rationnelles que théologiques. Ses dissertations sur ce sujet se trouvent à la fin du tome IXe et au commencement du tome X^e de ses œuvres complètes, édition de M. Le Clerc.

En étudiant la vie d'Erasme, ses ouvrages, et, en particulier, sa correspondance, nous n'avons pu nous empêcher de faire un rapprochement dont la justesse, nous l'espérons, frappera le lecteur. Le clergé, et surtout le clergé séculier, comptait à cette époque grand nombre de savants distingués et polis, auxquels la première aurore de la renaissance avait inspiré un vif amour pour l'antiquité. On est frappé de la faveur avec laquelle ces esprits enthousiastes et généreux, docteurs, évêques, cardinaux, souverains pontifes même, semblent tous disposés à accueillir, quelques-uns à provoquer, une réforme prudente et modérée. Mais à peine la rupture opérée par Luther est-elle achevée, que ce mouvement cesse : la méfiance arrête l'élan des intelligences; à la vue des fureurs des sectaires, les moindres essais deviennent suspects; le sentiment de l'ordre menacé avertit de se tenir sur ses gardes le pouvoir déjà trop prompt à recourir à la rigueur. Ce fait n'est-il pas analogue à ce qui se passa en France à la fin du XVIIIe siècle? Une partie du clergé et la noblesse de la cour, qui avaient applaudi au développement des idées nouvelles et dont l'esprit frondeur n'avait pas toujours épargné les objets les plus respectables, reculèrent épouvantés devant les terribles représailles de 1789 et des années suivantes. Semblables aux lettrés du XVIe siècle, ils maudirent les principes qu'ils avaient défendus avec transport quelque temps auparavant, aussi incapables de découvrir ce qui se cachait de vérité sous les passions révolutionnaires, qu'ils l'avaient été de sentir l'injustice des attaques irréfléchies auxquelles ils s'étaient livrés souvent sans mesure.

Indépendamment de l'édition citée plus haut, commencée en 1703, on a, imprimés à part, un grand nombre d'ouvrages d'Erasme. Le recueil de ses lettres et de celles de plusieurs des amis avec lesquels il était en correspondance, est en particulier d'un vif intérêt pour l'étude de cette période de l'histoire des lettres et de la philosophie en France, en Allemagne, en Italie et en Angleterre. Fidèle reflet de l'esprit des lettrés laïques et ecclésiastiques de tout rang et de toute dignité qui étaient en commerce littéraire avec Erasme, elles font connaître, mieux que tout autre livre, l'esprit et les passions de cette époque. H. B.

ÉRIGÈNE (Jean Scot) est né au commencement du IXe siècle dans une des îles britanniques, mais on ne saurait dire dans laquelle; les trois provinces se le disputent, et ces deux noms, *Scotus*, *Erigena*, indiquent chacun une patrie différente. La même obscurité qui couvre son berceau nous cache les dernières années de sa vie. Les historiens anglais du XIe et du XIIe siècle l'ont confondu avec un certain Jean qui vivait en France et qui, rappelé en Angleterre par Alfred le Grand, reçut la direction de l'abbaye d'Ethelinge, où il fut assassiné par ses élèves et honoré comme martyr. C'est grâce à cette confusion, sans doute, que Scot Erigène a été en possession, pendant plusieurs siècles, des honneurs canoniques. Son nom figure encore dans le *Martyrologe* imprimé à Anvers en 1586. Mais bientôt, par une destinée bizarre, il ne paraît plus que dans les Index de la cour de Rome.

La seule chose qui nous soit assez bien connue dans la vie de Scot Erigène, c'est son séjour à la cour de Charles le Chauve. Placé par ce prince à la tête de l'école du palais, et hautement admiré pour sa science, il fut engagé dans les controverses les plus graves de son temps, dans les discussions de la grâce et de l'eucharistie, et comme il y porta la hardiesse de sa pensée, il y compromit, par les condamnations qu'il s'attira, l'autorité de ses doctrines métaphysiques. Chez lui le théologien fit toujours beaucoup de tort au philosophe.

Nous n'avons plus l'ouvrage que Scot Erigène écrivit sur l'eucharistie (*de Corpore et Sanguine Domini*); mais on sait qu'il ne voyait dans le sacrement de l'Eglise qu'un souvenir, une commémoration du sacrifice de la croix. Lorsque Bérenger, deux siècles plus tard, après avoir renouvelé cette doctrine, fit sa soumission au concile de Rome en 1059, il fut condamné à brûler de sa main, avec ses propres ouvrages, le traité de Jean Scot, où il avait puisé son hérésie. Malgré cette circonstance, il est remarquable que Scot Erigène fut choisi par deux évêques, Pardule de Laon et Hincmar de Reims, pour combattre Gottescalk, qui, exagérant encore la rigueur des doctrines augustiniennes, anéantissait le libre arbitre. C'est à cette occasion qu'il publia son livre *sur la Prédestination* (*de Prædestinatione*). Mais le libre penseur, par ses audaces philosophiques, faillit compromettre la cause de Pardule et d'Hincmar qui l'abandonnèrent bientôt; vivement attaqué par saint Prudence, évêque de Troyes, et par le diacre Flore, au nom de l'église de Lyon, il vit son livre condamné par le concile de Valence en 855, et en 859 par le concile de Langres.

Son autorité cependant était toujours considérable dans les écoles de Paris, quand une traduction de saint Denys l'Aréopagite, qu'il publia peu de temps après, fut une occasion pour le pape Nicolas Ier de demander à Charles le Chauve la disgrâce du philosophe. On ne sait si Charles le Chauve se rendit aux injonctions ou aux prières de Nicolas Ier. C'est depuis cette époque que tous les renseignements nous manquent sur Scot Erigène.

Nous avons déjà nommé quelques-uns des ouvrages les plus importants de Jean Scot : son traité *de l'Eucharistie*, qui est perdu ; le traité *de la Prédestination*, publié, en 1650, par le président Mauguin, dans ses *Vindiciæ prædestinationis et gratiæ*, et la traduction de S. Denys l'Aréopagite; il faut citer parmi ses autres ouvrages, dont la plupart sont

perdus ou enfouis dans les bibliothèques de nos anciennes abbayes : 1° le *de Visione Dei*, que Mabillon a vu manuscrit dans la bibliothèque de Clairmarest, près de Saint-Omer ; 2° le *de Egressu et regressu animæ ad Deum*, que Guillaume de Northausen a vu encore, en 1594, dans la bibliothèque de l'électeur de Trèves, et dont un écrivain allemand, M. Greith, dans son *Spicilegium Vaticanum*, croit avoir découvert un fragment, malheureusement sans importance ; 3° un *Commentaire sur saint Denys l'Aréopagite*, contesté à tort par Dom Rivet, et dont M. Greith a découvert au Vatican une partie assez considérable qu'il a promis de publier bientôt ; 4° une *Traduction latine des scolies de saint Maxime, sur saint Grégoire de Nazianze*, imprimée par Thomas Gale dans son édition du *de Divisione naturæ*; 5° une *Homélie sur le commencement de l'Evangile de saint Jean*, indiquée par Dom Rivet, et que M. Ravaisson vient de retrouver parmi les manuscrits provenant de l'abbaye de Saint-Evroult ; 6° plusieurs pièces de vers, publiées à différentes époques, par Usser, Ducange, Mabillon, Angelo Maï, et récemment par MM. Ravaisson et Cousin.

Nous arrivons à son grand ouvrage, περὶ Φύσεως μερισμοῦ (*de Divisione naturæ*), imprimé à Oxford, en 1681, par Thomas Gale (in-f°). Il y en a une nouvelle édition, publiée récemment en Allemagne et due aux soins de M. Schlüter, attaché à l'université de Münster. C'est là le plus important des écrits de Scot Erigène, celui qui contient toute sa philosophie. Il est divisé en cinq livres et composé en forme de dialogue. C'est un entretien entre le maître et le disciple, sur le monde, *natura*, sur l'universalité des êtres, sur ce grand tout qui comprend à la fois Dieu et l'homme, le Créateur et la créature. La pensée, tout en suivant son développement dialectique, se détourne et se perd à chaque instant à travers un grand nombre de questions secondaires : elle revient ensuite sur ses pas et se répète avec une confiance inépuisable. Ce n'est point du tout la sécheresse scolastique des sommes de théologie, mais plutôt une fertilité trop abondante, un chaos riche et confus. Malgré la confusion et la subtilité, l'expression est souvent grande, et elle atteint parfois à une vraie poésie que soutient l'élévation de la pensée, et je ne sais quel enthousiasme philosophique.

Ce qui fait l'importance de Scot Erigène, c'est surtout la place où il nous apparaît dans l'histoire, et la direction générale qu'il a donnée à la philosophie de son temps. Après les siècles barbares qui suivent les invasions, et quand la science se dégageait péniblement dans les laborieuses, mais grossières compilations d'Alcuin et de Bède le Vénérable, Scot Erigène s'élève tout à coup à la métaphysique, et, entreprenant de réduire en un système tout l'ensemble des croyances chrétiennes, il ouvre la route à la philosophie du moyen âge. On trouve chez lui, il est vrai, bien des idées de Plotin et de Proclus; esprit subtil et enthousiaste, il étudiait avidement les Pères de l'Eglise grecque, surtout les Pères alexandrins, et il avait traduit et commenté l'Aréopagite. Mais il n'est pas seulement le continuateur des doctrines d'Alexandrie, il n'est pas seulement le dernier des néo-platoniciens, il est surtout le premier des scolastiques.

Il commence par diviser le monde entier, les êtres, les natures, en quatre catégories : 1° la nature qui n'est pas créée et qui crée; 2° la

nature qui est créée et qui crée; 3° la nature qui est créée et qui ne crée pas; 4° la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas.

La première, c'est Dieu, c'est le Dieu incréé et créateur, celui qui possède la vie et la répand. La seconde, ce sont les causes premières par lesquelles il accomplit son œuvre. La troisième, c'est la création. La dernière, c'est Dieu encore, c'est le Dieu qui est la fin de toutes choses comme il en est le commencement et vers qui retourne, sans pourtant se confondre avec lui, la vie universelle échappée de ses mains. Scot Erigène fait donc une longue étude de Dieu, puis des causes premières, puis du monde et de l'homme qui en est le faîte, et il montre enfin ce monde créé par Dieu et retournant en lui. On ne contestera pas la grandeur de cette conception, et, si on lit l'auteur lui-même, on admirera avec quelle sollicitude enthousiaste il veut placer le monde et l'homme au sein de Dieu; il veut les envelopper de la divinité, en s'efforçant toutefois de ne pas les confondre avec elle.

Son étude sur Dieu rappelle beaucoup les idées des alexandrins. Il commence par déclarer que Dieu est inaccessible à l'esprit de l'homme, qu'il ne peut être connu par la pensée, ni nommé par les langues humaines; qu'il ne rentre dans aucune des catégories; qu'il est supérieur à toute qualification. Tout ce qui est déterminé a un contraire : le bien a pour contraire le mal; le contraire de l'essence est le néant. Ces contraires sont parallèles l'un à l'autre; or, si Dieu était la bonté, la vérité, l'essence, il y aurait un contraire à chacune de ces choses, et ce contraire, cette opposition serait coéternelle à Dieu. Un tel antagonisme est impossible. Il faut donc s'élever plus haut, au-dessus du monde des luttes et des différences, jusqu'au Dieu indéterminé, jusqu'au Dieu sans nom, dont parle l'Aréopagite. Après avoir répété que nous ne pouvons connaître ce Dieu inaccessible, Erigène nous le montre partout, autour de nous, dans ses œuvres, et surtout dans la trinité de notre âme, créée à l'image de la trinité divine.

La seconde nature, dans la division de l'universalité des êtres, c'est la nature qui est créée et qui crée. Où est cette nature, si ce n'est dans les causes premières de toutes choses? Ces causes, ce sont les idées, les modèles, les formes dans lesquelles sont déposés les principes immuables des choses. Scot Erigène expose et développe la création de ces causes premières. Il suit, pour cela, le récit de la *Genèse*, qu'il interprète, selon les habitudes de son temps et celles de son génie propre, avec une subtilité singulière, cherchant partout un sens spirituel au lieu du sens littéral, et mettant souvent les théories les plus hardies sous la protection d'un verset de la *Bible*. « Les causes premières, dit Scot Erigène, sont créées par le Père et déposées dans le Verbe : *In principio fecit Deus cœlum et terram. In principio* signifie ici dans le sein du Verbe. Ces causes sont coéternelles à Dieu, et, quant au monde, il est à la fois éternel et créé. Il est éternel, car Dieu ne souffre pas d'accident, et la création eût été un accident dans la vie divine, si Dieu avait existé avant le monde. Il est créé, l'Ecriture le proclame. Eternité du monde, création du monde, comment concilier ces deux idées? Quel est le point où se consomme leur identité? Cette identité est en Dieu. Dieu aussi est tout à la fois éternel et créé. Il est à la fois simple et multiple, il est l'unité et la pluralité. Il demeure dans son unité immo-

bile, qui soutient la variété des phènomènes; mais il court en même temps à travers cette variété infinie, et, en la créant, il se crée lui-même en elle; car, dans toute chose, dans tout être, c'est lui qui est la substance véritable; retranchez cette substance, retranchez l'idée de cette sagesse divine, tout s'écroule. C'est ainsi que Dieu se crée dans tout ce qu'il crée. La même chose peut donc être à la fois éternelle et créée, infinie et finie; éternelle, infinie en Dieu, c'est-à-dire dans la cause où elle subsiste, créée et finie dans sa manifestation réelle.

Scot Erigène continue, en suivant toujours la *Genèse*, le développement de la création, et il descend de Dieu jusqu'aux dernières limites du monde, jusqu'à ce qui n'existe pas, jusqu'à la matière. Ces deux mondes, le monde intellectuel et le monde sensible, seraient séparés par un abîme s'il n'y avait entre eux une nature qui, appartenant à l'un et à l'autre, les rapproche, les unit, les concilie et termine leurs différences. Il n'y a rien au-dessous du corps, il n'y a rien au-dessus de l'intelligence. Or, ces deux extrémités se rencontrent et s'unissent dans un être, qui est l'homme. C'est en lui que vient finir cette grande division des êtres commencée en Dieu; il est le terme, le but et comme le sommet de la création.

De même que les causes premières ont été conçues dans le Verbe, de même toutes les créatures ont été conçues dans l'homme; il est le résumé du monde créé, qu'il doit rapporter au Créateur. L'homme est le médiateur, le rédempteur de la création, le sauveur des êtres; car il les renferme tous en lui, et il va les rapporter à Dieu.

Telle est, dans les plans de la divine sagesse, la dignité de la nature humaine. Voilà pourquoi l'homme a été créé à l'image de Dieu. Il a reçu, pour des fonctions divines, une âme qui est l'image de la divine Trinité. Mais l'exécution de ces plans a été interrompue. L'homme a refusé cette mission sublime; il est tombé, par le péché, de cette haute place où Dieu l'avait mis.

Ici se présente une remarquable discussion sur le mal et le péché. « L'état de l'homme dans le Paradis n'était pas, dit Scot Erigène, celui de la perfection complète. Cet état primitif n'est que la disposition au bien, au saint, au vrai, laquelle est innée dans l'homme et qu'il doit développer. Ce moment, que nous plaçons avant la chute et que nous nommons innocence, Paradis, ce moment n'a pas existé. Si l'homme était demeuré dans le Paradis, quelque courte que fût la durée de cet état bienheureux, il serait nécessairement arrivé à la perfection. Cet état antérieur à la chute était donc une simple disposition par laquelle l'homme eût atteint la perfection divine, s'il eût persévéré dans le bien. Il ne l'a pas fait : au lieu de se tourner vers Dieu, qui était sa règle et son but, il s'est tourné vers lui-même. Ce n'est point le mal qui l'a tenté, car le mal n'existe pas. Ce n'est pas le désir qui a tenté et corrompu la volonté; c'est la volonté qui est tombée des hauteurs où elle était créée: elle est tombée de Dieu sur elle-même.

« Mais rien, pourtant, ne sera en péril. Dieu remplira la fonction que l'homme a repoussée. L'homme divin, Jésus-Christ, prendra la place qu'Adam a laissée vide. Il se revêtira de la nature humaine, il rapportera à Dieu toute l'humanité, et tout l'univers qui y est renfermé. »

Nous arrivons à la quatrième nature, à celle qui n'est pas créée et

qui ne crée pas, c'est-à-dire à Dieu considéré, non-seulement comme principe, mais comme la fin de toutes choses. Scot Erigène décrit avec une sorte d'enthousiasme poétique ce retour de la création au sein du Créateur, et l'état futur de ce monde ressuscité en Dieu. Il nie l'éternité des peines; il nie qu'il y ait un enfer matériel. Il voit dans ces dogmes des traditions du paganisme. La croyance aux peines éternelles lui semble une opinion manichéenne. Croire qu'il y aura éternellement des méchants et des peines pour les punir, c'est placer en face du bien infini, en face de Dieu, une puissance infinie et éternelle comme lui, le mal. Le mal n'existe pas; ce n'est qu'un accident, accident qui doit disparaître avec les filles qu'il a engendrées, la misère et la mort. Les châtiments ne seront pas des châtiments matériels. Le supplice sera dans les consciences. Peut-il être une autre joie que de voir le Christ, un autre supplice que de ne pas le voir? Enfin, il y aura deux états pour les élus. Le premier est la simple restitution de la nature de l'homme avant la chute; dans le second, l'homme s'élève au-dessus de l'humanité par la grâce, il est déifié. Mais le degré suprême de la déification, l'union complète avec Dieu, n'est accordé qu'au Verbe.

Il peut sembler que Jean Scot soit le dernier représentant de l'esprit néo-platonicien au sein de l'Eglise, loin d'être l'inaugurateur d'une époque nouvelle. Mais non; il est beaucoup moins mystique que Plotin et Proclus; il est beaucoup moins alexandrin que Denys l'Aréopagite, et aux endroits même où il se rattache le plus à ces maîtres, il y a dans sa philosophie des principes chrétiens qui forment une barrière entre sa doctrine et les leurs. Quand il parle de l'union dernière avec Dieu, il s'applique toujours, ce que néglige l'Aréopagite, à maintenir la permanence de la personne humaine au sein de l'âme divine qui la reçoit et l'embrasse. Quand il proclame l'éternité de la création, il prend le plus grand soin d'expliquer sa pensée, et, en faisant de la création un acte éternel de la Divinité, il montre toujours Dieu antérieur au monde, en sorte que si la création est éternelle, elle n'est cependant pas coéternelle au Créateur. Lorsque, voulant expliquer cet acte de la création, Jean Scot divise la nature, c'est-à-dire l'Etre unique et universel, lorsque de cette division il fait sortir le monde, et que, dans son langage hardi, il parle de la *procession* des êtres hors de Dieu, il ne dit jamais que la création soit une émanation; il proclame le principe chrétien de la volonté divine; il s'attache à ce principe, il le développe, et arrive à cette conclusion, récemment renouvelée, que la volonté est le fond même de l'essence; que, pour Dieu, être et vouloir c'est la même chose. Enfin, quand il montre ce Dieu, ce courant de l'être et de la vie, enveloppant et animant tout, il rappelle sans cesse que jamais il n'y a de confusion entre le Créateur et la créature, et si le panthéisme résulte trop souvent de ses paroles, ses intentions le repoussent toujours.

Il y a un principe qui domine toute la doctrine de Scot Erigène, c'est celui-ci : Qu'il n'y a pas deux études, l'une de la philosophie, l'autre de la religion, mais une seule qu'on peut appeler indifféremment religion ou philosophie; car la vraie religion est la vraie philosophie, et la vraie philosophie est la vraie religion. Cette phrase, écrite au premier chapitre du traité de la *Prédestination*, et dont le *de Divisione naturæ* est un commentaire éclatant, sera reprise et developpée par tous les

successeurs de Jean Scot; elle pourrait servir d'épigraphe à leur histoire. Plus loin, Scot Erigène complète ce principe, et il ajoute que la foi doit précéder la science. Ces deux idées, l'union parfaite, l'identité de la philosophie et de la religion, et la nécessité de la foi pour arriver à l'intelligence, forment le fondement de toute la philosophie du moyen âge. On sait avec quelle autorité elles sont proclamées dans le *Proslogium* de saint Anselme : consacrées par ce grand esprit, elles deviennent de droit commun dans toute la scolastique, et sont élevées à la hauteur d'une loi reconnue par tous et fidèlement observée. Les rapports de la raison et de la foi, tels que Scot Erigène les a établis, sont donc ceux que le moyen âge a reconnus; c'est la foi cherchant à se compléter par la science, c'est la foi, la croyance s'élevant à l'intelligence; c'est le *fides quærens intellectum* de saint Anselme.

Une autre idée bien frappante chez tous les maîtres de la scolastique, c'est la confiance dans les forces de la pensée humaine. La raison, dit Scot Erigène, est une révélation aussi, et quand l'autorité de l'Ecriture semble contredire les affirmations de la raison, c'est la raison qu'il faut croire, elle est supérieure à l'autorité; car ce n'est pas de cette autorité qu'elle tient sa puissance; et sur quoi s'appuierait l'autorité, si ce n'est sur la raison? si on ne trouve pas cette liberté d'opinion chez tous les scolastiques, tous ont eu la même foi dans les facultés de l'esprit humain.

Comment se fait-il cependant que Scot Erigène ne soit pas cité une seule fois par les scolastiques? Ne serait-ce pas que les écrivains de l'Eglise étaient plus frappés que nous de tout ce qu'il y avait encore d'alexandrin dans ses doctrines? Ils profitaient, sans le savoir, de la direction qu'il avait imprimée à la pensée, mais les idées néoplatoniciennes que Jean Scot avait conservées, le rendaient justement suspect. En outre, ses erreurs théologiques sur l'eucharistie et sur la grâce avaient redoublé cette défiance de l'Eglise, et rejeté dans l'ombre les véritables beautés de son système. Telle fut donc la destinée de Jean Scot, que, repoussé par l'Eglise à cause de ses hardiesses, il fut adopté pour cela même par toute une école de panthéistes qui, défigurant la partie irréprochable de sa philosophie, firent de lui le chef et le maître de leur doctrine grossière. Je ne parle pas de Bérenger, qui était, dans son indomptable obstination, un digne disciple du libre enseignement d'Erigène, et qui, au XIe siècle, renouvela ses doctrines sur l'eucharistie; mais, vers la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, le nom de Jean Scot paraît tout à coup cité dans les ouvrages d'Amaury de Chartres et de David de Dinan, qui s'empressent de se rattacher à lui comme au fondateur de leur panthéisme. Ce mouvement d'idées ne se prolonge pas très-longtemps. Scot Erigène, condamné par une bulle d'Honorius III, rentre dans l'obscurité, et on conçoit que la suspicion dont il était déjà frappé devienne plus rigoureuse encore. C'est de nos jours seulement qu'on a songé à la révision de ce procès si mal instruit; car le jugement porté sur Jean Scot pendant la confusion du moyen âge, avait été accueilli même par la science moderne, par la critique du XVIIe et du XVIIIe siècle, par Mabillon, Ellies Dupin, Noël Alexandre, et dom Rivet. Les écrivains de l'Allemagne ont les premiers contredit le jugement de la critique sur Scot Erigène; mais, par un excès contraire, ils ont salué dans ses

œuvres tous les principes de la moderne métaphysique allemande. Sa place n'est ni si bas ni si haut. Sans le déprécier comme l'ont fait les historiens de l'Eglise, sans l'admirer outre mesure comme font aujourd'hui les Allemands, il faut reconnaître surtout que Scot Erigène, placé sur les limites de deux sociétés, a su profiter de cette position si grande. Il résume toute une époque qui finit, l'époque latine et alexandrine; en même temps, il ouvre le moyen âge et prépare la philosophie scolastique. S. R. T.

ÉRISTIQUE (École). En général, on appelle éristique tout philosophe ou toute école qui abuse de la dialectique et ne cherche qu'à briller dans la dispute. En ce sens, Zénon d'Elée, les sophistes et même les représentants de la nouvelle Académie méritent et reçoivent quelquefois le nom d'éristiques.

En un sens plus restreint, il n'y a qu'une seule école éristique. C'est celle qui a porté ce surnom dans l'antiquité, l'école éristique par excellence, en un mot, l'école de Mégare. On sait qu'à force de chercher les côtés faibles de ses adversaires, cette école finit par perdre de vue sa propre doctrine, par aboutir, avec Eubulide, à de déplorables subtilités. Elle se relève avec Stilpon et Diodore, et un nom honorable remplace le triste surnom de disputeurs. Diogène Laërce nous apprend, en effet (liv. II, c. 106), que les disciples d'Euclide reçurent successivement trois noms différents : celui de mégariques, celui d'éristiques, celui de dialecticiens.

Consultez, dans ce Recueil, les articles Euclide, Eubulide, École mégarique. D. H.

ERREUR. La privation de la vérité est l'ignorance, cet état de l'homme qui ne sait pas et qui croit ne pas savoir. Le contraire de la vérité est l'erreur, qui consiste à ne pas savoir et à croire qu'on sait.

L'erreur est donc de l'ignorance; mais elle est une ignorance acquise et contractée, bien plus déplorable que l'ignorance simple et naturelle. Ne pas savoir et avoir la conscience de son ignorance est une bonne disposition pour apprendre; ne pas savoir et se croire en possession de la connaissance, c'est être disposé, non-seulement à ne rien faire pour acquérir la vérité, mais encore à tout faire pour repousser ce qui nous paraîtra différent de ce que nous croyons savoir des choses. L'ignorance est toujours fâcheuse; l'erreur est dangereuse.

Quelle est la nature de l'erreur? Quelles en sont les causes occasionnelles, et, par suite, quels sont les moyens de l'éviter? Telles sont les questions qu'il est impossible de ne pas se poser au sujet de l'erreur.

L'erreur étant le contraire de la vérité, et la vérité étant pour nous la réalité devenue évidente, tellement évidente que nous ne pouvons nous empêcher d'y croire, l'erreur est, par conséquent, ce à quoi nous croyons sans que l'évidence nous y ait forcés, ce à quoi nous pourrions et devrions ne pas croire, si nous avions convenablement reçu l'action de l'évidence.

Lorsque la connaissance est spontanée, c'est-à-dire lorsqu'elle est le résultat simple de l'évidence, et que tout se passe entre la réalité qui se manifeste et l'être intelligent qui se contente de la percevoir,

et n'affirme que ce qu'il perçoit, il n'y a pas chance d'erreur, et nos notions et nos jugements sont dans un rapport exact avec ce qui est et se montre à nous. Mais l'homme ne se contente pas toujours de ce rôle passif. L'expérience lui ayant appris qu'en poursuivant l'évidence il la force quelquefois à se montrer, et qu'il augmente l'étendue et la puissance de ses moyens de connaître par l'impulsion active qu'il leur donne, il veut se servir de ce pouvoir, et souvent s'en sert mal, employant un moyen pour un autre, ou négligeant de se conformer aux lois de ses facultés intellectuelles, et s'affirmant alors comme connu ce qu'il connaît à demi, ce qu'il connaît mal ou ce qu'il ne connaît pas du tout.

De semblables affirmations ne sont point nécessitées; nous pouvions suspendre notre adhésion; si nous la donnons et que nous nous trompions, c'est de notre fait. L'erreur nous est donc imputable et personnelle, et l'activité, ce pouvoir volontaire et libre qui, bien appliqué, est la condition de toute connaissance scientifique, devient, quand il s'applique à faux, la cause de nos erreurs.

Chacune de nos facultés intellectuelles, employée conformément à ses lois, est infaillible; l'erreur vient du mauvais emploi que nous en faisons. Un examen rapide de nos divers moyens de connaître suffira pour justifier cette assertion.

Par la conscience, nous connaissons ce qui se passe en nous. Or le témoignage de la conscience est le sentiment de la réalité même; ce n'est point une vue qui s'arrête aux signes révélateurs d'une certaine réalité, ce n'est point une conclusion supposant des principes, un rapport; c'est la vue intime et profonde, immédiate et directe de notre existence et de notre manière d'exister. Et là, il n'y a place ni pour le doute ni pour l'erreur. Mais la conscience est une faculté toute subjective, qui nous dit l'existence des modifications du *moi*, de la personne humaine, et ne nous dit que cela. Elle se tait sur les causes que ces modifications peuvent avoir hors du *moi*, sur l'état de l'organisme et sur ses rapports avec les objets extérieurs, parce que ces objets sont hors de son action et de sa portée. Elle ne saurait dès lors nous tromper à ce sujet, et n'est point responsable des erreurs que nous commettons en prononçant avec précipitation et inattention sur ce qui n'est accessible qu'aux sens ou à toute autre faculté, sans nous être convenablement servis de ces mêmes facultés. Elle ne l'est pas davantage des erreurs où nous tombons dans le cours ordinaire de la vie ou dans nos analyses psychologiques, parce que, au lieu de recevoir attentivement le témoignage complet de la conscience, nous le recevons à la légère et n'en prenons que la partie qui nous agrée.

Il faut en dire autant des erreurs que nous commettons en nous servant des sens pour observer la réalité extérieure. Quand on examine avec bonne foi les erreurs que l'on a si souvent reprochées à nos sens, on reconnaît bientôt que ce ne sont point les sens qui nous trompent, mais nous qui nous trompons, en demandant à un sens des perceptions qu'un autre sens doit nous donner, en prenant des perceptions vagues et incomplètes pour un témoignage clair et complet, enfin en n'étudiant pas les lois des impressions que les phénomènes extérieurs doivent produire sur chacun de nos sens, et en prenant pour une illusion le résultat de ces lois.

Par la raison nous atteignons immédiatement les principes absolus, et comme ces vérités nous apparaissent avec une telle spontanéité et une évidence si complète que le travail et la réflexion n'ont point à intervenir dans leur manifestation, il n'y entre rien de ce qui est à nous, rien de nos vues individuelles, erronées ou douteuses, il n'y entre que la lumière de la vérité; aussi nul n'essaye de les mettre en doute. Mais ces vérités ont des caractères dont l'ensemble n'appartient qu'à elles, quoique chacun pris à part puisse appartenir à d'autres vérités; ces caractères sont la spontanéité, l'évidence immédiate, la nécessité, l'universalité; et, avant de prononcer qu'une croyance est une vérité absolue, il convient d'examiner si elle en a bien tous les caractères. Or, il arrive souvent que nous attribuons l'autorité absolue et suprême des principes de raison à des opinions auxquelles la prévention et la négligence d'abord, et plus tard les passions et l'entêtement, ont prêté un semblant de nécessité et de spontanéité. De semblables erreurs doivent être imputées non à la raison, qui n'est jamais en défaut, mais à l'homme, qui ne veut pas en reconnaître les produits légitimes.

Le raisonnement s'appuie sur les principes absolus que fournit la raison, il est donc en soi parfaitement légitime. Mais dans son double procédé d'induction et de déduction, le raisonnement n'a rien d'immédiat; il se compose d'opérations soumises à des lois et à des règles spéciales, et nos fréquentes erreurs de raisonnement ne viennent pas du procédé, mais du peu d'attention que nous apportons à en reconnaître les lois et à suivre les règles que ces lois nous donnent.

Si les diverses facultés que nous venons de passer en revue nous donnent la vérité, comment la mémoire, cette conscience du passé, dont la fonction se borne à conserver et à reproduire, pourrait-elle nous donner l'erreur? Comme toutes nos facultés, la mémoire a ses conditions et ses limites, et exige des précautions analogues à celles que demandent les sens et la conscience. Si l'on sait les reconnaître et s'y soumettre, si l'on a assez de sincérité pour ne prendre que ce que la mémoire donne et pour ne pas appeler l'imagination ou la passion à compléter les souvenirs imparfaits, si l'on a assez de prudence pour ne pas faire un rapport essentiel d'un rapport qui unit accidentellement deux idées dans leur réapparition, la mémoire est pour nous une faculté infaillible. Dans le cas contraire, il faut dire de la mémoire ce qu'il faut dire des autres facultés, que ce n'est point en elle, mais en nous que se trouve la cause de l'erreur.

Puisque chacun de nos moyens de connaître, employé dans la sphère qui lui est propre et selon ses lois, est capable de la vérité, et que l'erreur vient du mauvais usage que nous en faisons, l'erreur ne donne au scepticisme ni le droit de conclure l'illégitimité de nos facultés et le néant de nos connaissances, ni le droit de mettre en interdit quelques-uns de nos moyens de connaître, et d'en choisir un pour criterium de la connaissance humaine. Toutes nos facultés ont une égale et légitime autorité, toutes dans leur ressort jugent au même titre, et il n'y a point d'appel du tribunal des unes à celui des autres. Bien employée, chaque faculté est infaillible : ce qui est faillible, c'est l'homme. L'infaillibilité est dans l'essence des facultés que nous tenons de l'auteur de toute vérité; il faut la porter dans leur emploi : et, au lieu de chercher un

moyen infaillible de connaître le vrai, c'est un homme infaillible qu'il faut trouver.

Mais s'il est vrai que l'erreur est le fait de l'homme et le résultat du mauvais emploi de ses facultés, à quoi tient ce mauvais emploi, ou, en d'autres termes, quelles sont les causes occasionnelles de l'erreur? Ces causes se trouvent ou dans les objets ou en nous.

L'homme aspire à la vérité; s'il adopte l'erreur, c'est qu'il la prend pour la vérité, c'est qu'il croit se rendre à l'évidence. Mais l'objet de l'erreur n'est pas, et ce qui n'est pas ne peut pas être perçu et paraître évident. La réalité seule est évidente et se montre à nous, mais elle ne se montre pas toujours tout entière; souvent elle n'apparaît qu'en partie et imparfaitement. Or c'est précisément cette évidence incomplète; cette partie de vérité qui nous fait illusion, soit que nous la prenions pour la vérité tout entière, soit que nous la faussions en lui attribuant une valeur qu'elle n'a pas, ou en voulant la compléter par des traits qui nous appartiennent. D'où il suit qu'à l'origine de toute erreur il y a toujours perception de quelque chose de réel, et que dans toute erreur il y a toujours une certaine part de vérité. Pour un être intelligent et raisonnable une erreur complète, totale, absolue, n'estpas possible; il n'y a de possible qu'une erreur partielle. Dans l'erreur totale et absolue périrait la possibilité même de la croyance. C'est cette part de vérité qui, en se montrant à notre esprit, a donné lieu à une croyance; c'est elle qui ensuite fait vivre l'erreur et la soutient. Qu'on examine, en effet, les diverses erreurs évidemment reconnues pour telles, erreurs vulgaires et de détail, ou erreurs plus savantes des systèmes politiques, religieux, philosophiques, et l'on verra qu'il n'en est pas une qui ne s'appuie sur une part souvent considérable de vérité, et qu'entre cette part de vérité et l'erreur il existe un rapport très-réel, mais fortuit et pris pour un rapport essentiel. Déterminer cette part de vérité et la nature de ce rapport, c'est découvrir l'origine de l'erreur.

D'où vient maintenant la méprise de notre part? d'une multitude de causes différentes qu'il est difficile de renfermer dans une expression assez générale pour les comprendre toutes, assez détaillée pour être profitable. Nos erreurs peuvent se diviser en deux grandes classes: erreurs de détail, et erreurs scientifiques ou faux systèmes. Les causes occasionnelles de nos erreurs de détail ont été le plus souvent rapportées aux suivantes: à l'ignorance des lois de nos facultés intellectuelles, qui ne nous permet pas de les employer convenablement; à la paresse, à la précipitation présomptueuse, à la curiosité immodérée, qui nous empêchent de le faire quand nous le pourrions; aux désirs ou plutôt aux passions qui nous portent à ne considérer les choses que par l'endroit qui nous plaît; à la puissance de l'autorité, de la coutume, de l'éducation, etc. A vrai dire, il est rare que plusieurs de ces causes ne concourent pas simultanément à nous induire en erreur. Les erreurs scientifiques paraissent plus spécialement tenir à l'ignorance de la méthode à suivre dans la recherche d'un ordre de vérités, comme quand on essaye de construire par la démonstration pure une science de faits où les principes doivent être acquis par voie d'induction, et réciproquement.

La nature et la cause efficiente de l'erreur étant déterminées, les

causes occasionnelles en étant indiquées, il est facile de conclure les moyens propres à nous en garantir.

Puisque l'erreur vient de ce que nous employons nos divers moyens de connaître sans tenir compte de leur destination et de leurs lois, de ce que nous ne faisons pas de la méthode l'usage spécial commandé par la nature de chaque science, et de ce que nous sommes portés à agir ainsi par l'ignorance ou par la passion, il suit que l'étude approfondie et surtout l'application attentive des règles de la logique et un esprit libre de toute prévention préserveront l'homme de l'erreur et lui feront infailliblement rencontrer la vérité dans les limites où elle est accessible à notre intelligence.

C'est là ce qu'on pourrait appeler les moyens préservatifs. Quant aux moyens de combattre et de détruire l'erreur qui aurait eu accès en notre esprit, ils consistent en général à faire, suivant le conseil de Descartes, une revue exacte et sévère des croyances que nous avons acquises par nous-mêmes ou que nous avons reçues d'autrui. Dans cette revue, on doit suspendre son jugement sur tout ce qui semble erroné ou même douteux, chercher l'origine de l'erreur en déterminant la part de vérité qui se trouve au fond, et l'apparence qui nous a fait illusion.

L'erreur sciemment communiquée est le mensonge. L'erreur peut-elle quelquefois être salutaire et le mensonge utile? Au point de vue scientifique, cette question, si elle était posée, paraîtrait l'effet d'un véritable délire; au point de vue moral, elle a été agitée et diversement résolue. Cependant, malgré l'autorité souvent invoquée d'un célèbre penseur (Platon, *Lois*, liv. II, p. 99 de la traduction de M. Cousin; Eusèbe, *Præpar. evang.*, lib. XII, c. 31), il ne nous paraît pas qu'elle puisse l'être affirmativement. Il semble d'abord que l'homme, créature intelligente et faite pour la vérité, ne peut pas trouver son bien dans le mensonge et l'erreur; et ensuite l'expérience nous fait voir que si quelquefois le mensonge a paru utile à la faiblesse et à l'ignorance, il n'a eu cet heureux effet que momentanément, et est devenu bientôt après un obstacle à la vérité. Toute vérité morale appuyée sur un principe faux est exposée à être renversée. L'erreur n'engendre que l'erreur, dans le domaine de l'action et des faits, comme dans celui des idées.

Le sujet de cet article fait nécessairement partie de tous les traités qui ont pour objet la recherche de la vérité. Cependant on peut consulter plus spécialement : Bacon, *de Dignitate et augmentis scientiarum*, lib. V, c. 3, § 8, et *Novum organum*, liv. I tout entier.—Malebranche, *Recherche de la vérité*.—Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. VI, c. 20.—Reid, *Œuvres complètes*, traduction de Jouffroy, tom. V, p. 182 et suiv., etc. J. D.-J.

ÉSOTÉRIQUE [intérieur], **EXOTÉRIQUE** [extérieur]. Ces deux mots jouent un assez grand rôle dans la philosophie grecque et spécialement dans le système d'Aristote. On les voit reparaître, à l'occasion de diverses écoles et sous diverses acceptions, et toujours entourés d'une sorte d'obscurité et de doute que les efforts de la philologie ne sont pas encore parvenus à dissiper. Il y a dans l'histoire de la philosophie ancienne trois écoles pour lesquelles ces mots ont été employés. Ce sont celles de Pythagore, de Platon et enfin d'Aristote.

On sait fort peu de chose de l'école de Pythagore ; mais si l'on s'en rapporte aux historiens de la philosophie, les adeptes de l'institut pythagoricien étaient partagés en plusieurs classes, suivant le degré d'initiation auquel ils étaient parvenus. On les distinguait en ésotériques et en exotériques, selon qu'ils possédaient d'une manière plus ou moins complète la doctrine générale du maître. Les uns étaient en quelque façon dans le sein de la société pythagoricienne ; les autres, simples postulants, étaient en dehors, et attendaient que de longues épreuves patiemment soutenues, et entre autres le silence de cinq ans, leur ouvrissent les portes. Cette distinction entre les disciples d'un institut mystérieux et presque sacré n'a rien qui doive nous surprendre, ou du moins n'a rien de contradictoire avec ce que nous savons des pythagoriciens; seulement ce ne sont que des écrivains très-postérieurs qui en parlent les premiers : ce sont Origène, Aulu-Gelle, Porphyre, Jamblique. Leur témoignage est sans doute fort recevable; mais ils sont bien loin des faits; et ces faits, déjà fort obscurs par eux-mêmes, le deviennent bien davantage encore par l'éloignement des siècles. On peut consulter sur ce point M. Brandis, *Manuel de l'histoire de la philosophie grecque et romaine*, t. I, p. 498 (all.), et M. Ritter, *Histoire de la philosophie*, t. I, p. 298 de la traduction française de M. Tissot.

Quant à la doctrine de Platon, la distinction des deux mots *ésotérique* et *exotérique* a un tout autre sens que pour l'école pythagoricienne. Il s'agit non plus des disciples, mais des opinions mêmes du maître. Suivant cette distinction nouvelle, Platon aurait eu deux doctrines, l'une intime et qu'il n'aurait communiquée qu'à ses auditeurs les plus intelligents et les plus fidèles, l'autre extérieure, qu'il aurait publiée et livrée au vulgaire.

Ce serait là un fait extrêmement grave s'il était réel. La philosophie, au temps de Périclès, aurait-elle donc été forcée de cacher toute sa pensée? Aurait-elle dû, pour pouvoir vivre, amoindrir son existence? Serait-ce à l'ombre de doctrines insignifiantes qu'elle aurait pu continuer ses travaux secrets? Et ses convictions vraies, aurait-elle dû les dissimuler sur les grandes questions qui l'occupent et sollicitent perpétuellement l'esprit humain? Le disciple de Socrate, effrayé du supplice de son maître, aurait-il voilé sa foi philosophique pour ne nous en donner dans ses dialogues qu'un reflet pâle et peu sincère? C'est là, comme on le voit aisément, une question des plus graves : car si cette hypothèse était vraie, la postérité courrait grand risque d'avoir été dupe du philosophe, et d'avoir pris pour les opinions de Platon ce qui n'en serait que la plus faible et la moindre partie. Mais vraiment, en face des dialogues qui sont parvenus jusqu'à nous, on se demande ce que Platon a pu cacher, ce qu'il avait encore à dire : et la raison affirme sans hésitation, en présence de cet admirable et irréfragable témoignage, que Platon a tout dit, aussi bien que son maître; que nous avons certainement sa pensée dans toute sa plénitude, dans toute sa profondeur, et que les regrets élevés sur de prétendues pertes, sur de prétendues réticences, sont parfaitement chimériques. Mais d'où a pu venir cette étrange conjecture? Sur quoi s'appuie-t-elle? M. Ritter (t. II, p. 140, de l'*Histoire de la philosophie*), a eu raison de réduire à un seul les faits sur lesquels on prétend établir cette hypothèse. Platon lui-

même ne dit pas un mot, dans ses *Dialogues*, qui puisse faire soupçonner une doctrine réservée. Et il faut recourir à ses *Lettres*, qui, comme on sait, sont apocryphes, pour trouver quelque allusion de ce genre. Reste donc la citation toute seule d'Aristote, qui parle dans sa *Physique* (liv. IV, c. 2, p. 209, *b*, 15, de l'édit. de Berlin), d'opinions non écrites de Platon : Ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, dit-il. Mais ces opinions non écrites, est-ce une doctrine secrète? Il n'y paraît pas. Ce sont tout simplement des opinions que Platon a développées oralement, qui ne se sont pas retrouvées dans ses *Dialogues*, non pas parce qu'elles étaient plus importantes; mais, au contraire, parce qu'elles l'étaient moins, et que son disciple attentif et curieux a recueillies, pour ne pas les confier au seul dépôt de la mémoire, qui peut toujours laisser échapper quelque trésor. Puis il faut convenir que, si c'eût été une doctrine secrète, communiquée seulement aux adeptes les plus sûrs, Aristote aurait commis une bien grave indiscrétion en écrivant ces opinions périlleuses, et en les exposant à une publicité qui ne pouvait pas longtemps se faire attendre. Vraiment tout ceci est à peine discutable. Les commentateurs se sont plu à échafauder sur un fait parfaitement simple tout un édifice de conjectures, ingénieuses sans doute, mais dont on ne peut pas tenir un compte bien sérieux (*Voir* l'article ARISTOTE, t. I, p. 198 de ce Dictionnaire).

Si donc Pythagore peut avoir eu, au milieu des populations hostiles et barbares dont il était entouré, une doctrine mystérieuse, une double doctrine, Platon à Athènes, dans les jardins d'Académus, n'en a qu'une seule, parfaitement accessible à tous, et que nous possédons tout entière dans ses divins ouvrages. Il n'y a point lieu d'y distinguer des opinions ésotériques et des opinions exotériques.

Cette distinction, comprise en ce sens, est encore bien moins fondée, s'il est possible, pour Aristote, quoiqu'elle ait relativement à lui un peu plus d'apparence. Aristote sépare lui-même ses ouvrages en exotériques et en acroamatiques, ou plutôt, s'il n'emploie pas ce dernier mot, il en a très-fréquemment des équivalents. En outre, dans une lettre d'Alexandre à son précepteur, rapportée par Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, liv. 20, c. 5), l'ambitieux disciple reproche à son maître d'avoir publié les doctrines intimes qu'il croyait réservées pour lui seul, et de lui avoir ravi par là une partie de sa supériorité. Cette lettre et la réponse d'Aristote citées aussi par Plutarque, et extraites d'un ouvrage d'Andronicus de Rhodes, sont apocryphes selon toute probabilité, et de plus les plaintes d'Alexandre ne prouveraient pas qu'Aristote ait eu deux doctrines, l'une cachée et l'autre publique. Quant aux passages d'Aristote lui-même où il parle de ses ouvrages exotériques, ils sont assez nombreux; et c'est en les étudiant avec soin qu'on en peut tirer le véritable sens de ce mot, du moins en ce qui concerne le péripatétisme. Un premier résultat de cette analyse parfaitement certain, c'est qu'Aristote n'a jamais eu une doctrine cachée, du genre de celle qu'on suppose si gratuitement à Platon, et qui a tout au plus quelque vraisemblance pour Pythagore. Quant au sens positif du mot *exotérique* dans Aristote, il est plus difficile à démêler; et, malgré la sagacité des critiques qui ont traité ce point, on y peut désirer encore quelque lumière. Si les ouvrages exotériques ne sont pas les ouvrages livrés aux profanes, au

vulgaire, si les ouvrages philosophiques ou acroamatiques ne sont pas les ouvrages réservés à l'école et confiés aux disciples éprouvés, que sont-ils alors? Quelle différence y a-t-il entre les uns et les autres? Autant qu'on peut l'affirmer, la différence ne porte point ici sur le fond et la nature même des questions, bien moins encore sur les lecteurs; elle ne porte que sur la forme et les procédés de l'exposition. Les ouvrages exotériques et les ouvrages philosophiques traitent les mêmes matières; seulement dans les premières, on ne donne que les éléments les plus superficiels, les plus clairs et les plus facilement intelligibles de la discussion : on réserve pour les seconds les arguments difficiles, mais tout-puissants. Dans les ouvrages exotériques, on n'aborde que les raisons extérieures, en quelque sorte; dans les ouvrages acroamatiques, on s'enfonce dans les raisons les plus intimes et, par cela même, les plus décisives. On n'y admet que celles-là, parce que celles-là seules sont vraiment dignes de la méditation du philosophe. Les autres ne vont bien qu'au vulgaire, ou aux esprits qu'un long exercice n'a point encore suffisamment fortifiés. Telle est l'explication la plus plausible de ces deux mots *exotérique* et *acroamatique* ou *ésotérique*, quand il s'agit de la doctrine péripatéticienne. Toute autre explication est moins d'accord que celle-là avec les expressions mêmes dont Aristote se sert, et qui ne laissent pas, toutes précises qu'elles sont, d'avoir pour nous autres modernes quelque obscurité. Il n'y a guère que pour les disciples directs d'Aristote et ses contemporains qu'elles devaient être sans aucun nuage. Les incertitudes des commentateurs grecs témoignent assez qu'ils étaient presque aussi embarrassés que nous pouvons l'être nous-mêmes.

On a cru aussi que la différence de forme entre les ouvrages exotériques et les ouvrages acroamatiques allait plus loin que la gravité même de l'argumentation. On a cru que les ouvrages exotériques étaient sous forme dialoguée, et les autres sous forme purement didactique. Cette opinion n'est pas dénuée de toute vraisemblance; mais il serait difficile de citer à l'appui des faits entièrement décisifs. Rien dans Aristote lui-même ne la justifie; et dans les commentateurs, elle n'est pas positivement indiquée : ce n'est donc qu'une conjecture ingénieuse, et rien de plus. Aristote avait fait des dialogues, le témoignage de Cicéron et de bien d'autres est incontestable; mais il ne suit d'aucune de ces autorités que tous les ouvrages exotériques aient été des dialogues à la manière de Platon. Le dialogue d'ailleurs est-il une forme plus claire que la discussion didactique, quand on traite, par exemple, des questions de l'ordre de celles qui remplissent le *Parménide*, ou le *Timée*, ou même le *Phédon*, le *Théétète* ou le *Philèbe?*

On peut croire sans peine que les mots d'*ésotérique* et d'*exotérique*, appliqués à de tels sujets et à de tels personnages, Pythagore, Platon, Aristote, ont suscité bien des recherches et bien des discussions. Les anciens n'en ont pas été plus avares que les modernes. Nous ne mentionnerons pas un à un tous les travaux; mais nous citerons les plus récents qui résument tous les autres : et d'abord les historiens de la philosophie dont nous avons parlé plus haut pour Pythagore et pour Platon. Mais c'est Aristote surtout qui a donné matière à de longues recherches. M. Stahr, dans le second volume de ses *Aristotelia*, p. 234 (all.), a consacré à cette question une discussion spéciale, et il a eu soin de

mettre en tête une bibliographie détaillée et fort intéressante. Enfin M. Ravaisson, dans son *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. I, ch. 1, a traité ce point difficile avec développement et grande sagacité (*Voyez* ACROAMATIQUE). B. S.-H.

ESPACE. La question de l'espace, ainsi que celle du temps, qui ne peut guère s'en séparer, est une des plus difficiles de la philosophie. Après tant d'efforts inutiles de la part des plus grands esprits de tous les siècles, celui qui ose aujourd'hui aborder de nouveau de pareils problèmes doit avant tout être résolu à reconnaître les bornes de l'esprit humain, et ne s'engager dans ces voies périlleuses qu'à l'aide d'une méthode qui éclaire et dirige tous ses pas, qui lui permette de s'arrêter là où finit la certitude, et où commencent les conjectures et les systèmes. Cette méthode nous impose avant tout l'obligation de décomposer le problème qui est complexe, et d'en traiter les parties séparément dans l'ordre déterminé par leur rapport. Ainsi, 1° quels sont les caractères de la notion de l'espace, telle que nous la trouvons actuellement dans notre esprit? Comment s'y est-elle engendrée et développée? 2° Cette idée a-t-elle un objet réel en dehors de l'esprit qui la conçoit, ou n'est-elle qu'une conception nécessaire et une forme de notre intelligence? 3° Si l'espace est quelque chose de réel, alors naît un troisième problème, le plus obscur et le plus mystérieux, celui de la nature de l'espace en lui-même. Qu'est-ce, en effet, que l'espace? Est-ce un être réel ou la propriété d'une substance? Est-ce un attribut de Dieu, comme l'ont pensé quelques philosophes? Les trois questions précédentes se détachent nettement et se succèdent dans un ordre nécessaire. La première est psychologique, la seconde logique, et la troisième ontologique. Il est évident qu'on ne peut aller à la seconde sans passer par la première, ni aborder la troisième sans avoir résolu la seconde. En suivant cette méthode, on a l'avantage de se placer tout d'abord sur le terrain solide de l'observation, de ne perdre aucun des pas que l'on aura faits à l'aide de l'expérience et du raisonnement, et de ne pas voir crouler à la première attaque du scepticisme l'échafaudage construit sur une base hypothétique.

1°. Nous n'essayerons pas de définir la notion de l'espace. C'est une de ces idées qu'il suffit d'énoncer pour que l'esprit la conçoive clairement. Ainsi, en disant que l'espace est le lieu qui contient les corps, le *réceptacle universel*, comme l'ont appelé les scolastiques, nous n'avons nullement la prétention d'en donner une idée plus exacte que celle qui est dans tous les esprits. Les corps existent dans l'espace comme les événements se succèdent dans le temps. L'espace et le temps sont deux conceptions qui s'appliquent à toutes les perceptions des sens et de la conscience et à toutes les existences finies. Or quels sont les caractères actuels de l'idée de l'espace? L'idée que nous nous faisons de l'espace est celle d'une grandeur infinie, sans bornes, distincte des corps et de leur étendue, qui est limitée. Pour se figurer l'espace, qui n'a ni forme ni figure, on a imaginé des symboles ou des comparaisons, qui, plus ou moins appropriées à leur but, ont cependant pour caractère de se contredire. C'est ainsi que Pascal définit l'espace, une sphère dont *le centre est partout et la circonférence nulle part.*

Une sphère a des limites, un axe est une ligne, et toute ligne est limitée par deux points. Il faut donc ici bien distinguer l'infini de l'imagination qui se résout toujours dans une forme finie et se détruit lui-même, de l'infini véritable que l'esprit atteint et conçoit immédiatement sans pouvoir se le représenter. Ne confondez pas, non plus, comme on le fait souvent, l'infini et l'indéfini. L'indéfini n'exprime que l'impossibilité où nous sommes d'assigner une limite précise à l'espace; c'est l'indéterminé. Il ne désigne qu'un rapport de l'objet avec notre esprit; l'infini est un attribut positif de l'objet lui-même. Ainsi, il est bien clair que quand je dis que l'espace est infini, j'affirme plus que mon incapacité actuelle de donner des bornes à l'espace, j'affirme formellement qu'il n'en a pas. Qu'on ne dise pas, non plus, que cette idée est purement négative; elle est négative en ce sens que, dans le jugement que je porte, le fini est nié de l'infini, mais non en ce sens que le fini m'apparaît comme n'existant pas, comme un pur néant. Ces deux notions du fini et de l'infini se distinguent et s'opposent dans ma pensée, se nient ou s'excluent mutuellement; elles sont corrélatives et ne peuvent se concevoir l'une sans l'autre; elles se nient donc et s'affirment à la fois. Pour nous résumer, l'espace est une grandeur infinie, immense, qui renferme toutes les existences matérielles. Il est non-seulement infini, mais *éternel* et *nécessaire*. En effet, je puis bien supposer le monde détruit et les corps anéantis; mais il m'est impossible d'étendre la même supposition à l'espace. Tous mes efforts pour concevoir l'anéantissement de l'espace sont inutiles. De même, il implique contradiction que les corps existent sans l'espace; mais à soutenir que l'espace pourrait exister sans les corps, il n'y a point d'absurdité.

Tels sont les caractères de la notion de l'espace, ainsi qu'elle s'offre à l'esprit de tous les hommes au moment où ils viennent à réfléchir sur leurs propres idées. Comment y est-elle née et s'y est-elle développée? Cette question revient à demander quel est l'acte intellectuel qui nous révèle cette idée et la faculté à laquelle nous en sommes redevables; sous quelles conditions cette faculté entre en exercice et se développe; enfin quels changements la notion de l'espace subit depuis sa première apparition jusqu'au moment où nous la trouvons toute formée dans l'intelligence. Or, l'idée de l'espace n'est due ni aux sens ni au raisonnement s'exerçant sur des données sensibles; les sens ne perçoivent que le fini, l'espace est infini et invisible. Quant au raisonnement, il ne peut tirer des perceptions sensibles que ce qu'elles contiennent. On a beau abstraire, comparer, généraliser les propriétés des objets finis, il est impossible de déduire du fini l'infini, du particulier l'universel, du contingent le nécessaire et l'absolu. L'espace n'est donc pas, comme l'ont pensé les philosophes sensualistes, une idée générale collective représentant l'ensemble des êtres étendus. C'est d'ailleurs méconnaître la nature du procédé intellectuel par lequel nous obtenons cette idée : ce n'est pas, en effet, en comparant les corps comme étendus, que nous arrivons à concevoir l'espace; mais, un corps étant donné, nous le plaçons nécessairement dans un lieu, et celui-ci dans l'espace infini. L'esprit s'élève immédiatement à la conception de l'espace universel, nécessaire et absolu. On ne peut pas dire davantage que cette idée est une création de l'imagination (*figmentum imaginationis*). Les idées de l'imagination

n'ont ni cette permanence, ni cette universalité qui distingue les idées nécessaires. D'ailleurs, l'infini de l'imagination, comme on l'a vu, n'est pas le véritable infini. L'idée de l'espace est donc une conception pure et *à priori* de la raison. Est-elle entièrement indépendante des sens et de l'expérience? Non, car si je n'avais ni vu ni touché de corps, je ne songerais pas au lieu que chacun d'eux occupe, ni à l'espace infini qui renferme tous les corps; mais, un corps étant donné, je conçois qu'il est dans une portion limitée de l'espace qui lui-même est illimité, et je conçois en même temps que tous les corps possibles occupent nécessairement une place dans l'espace; je saisis ce rapport et je le généralise par une induction immédiate, je le formule dans ce principe : *Tout être étendu existe dans l'espace.* Il est évident que l'idée et le rapport, quoique suggérés à mon esprit par la vue des objets sensibles, dépassent la portée des sens et de l'expérience. Il en est de même de toutes les vérités nécessaires, de tous les axiomes. L'expérience fournit la première donnée, le point de départ; l'esprit, par sa vertu propre, s'élève à la conception de l'idée ou de la vérité universelle. Sur tous ces points, la polémique qui s'est engagée dans les temps modernes entre l'école sensualiste et l'école idéaliste, a dissipé tous les nuages. Elle n'a laissé subsister aucun doute, aucun malentendu, aucune erreur; on peut suivre cette polémique dans ses diverses phases, depuis son origine au XVII[e] siècle jusqu'au XIX[e] qui l'a vue se terminer. A chaque époque, une nouvelle face du problème s'éclaircit; aujourd'hui on peut le regarder comme définitivement résolu. Il n'y a pas de questions sur lesquelles le progrès de la philosophie soit plus facile à constater. Quiconque voudrait contester quelques-uns des résultats que nous avons rappelés sommairement, ferait preuve d'une éducation philosophique incomplète, et devrait être simplement renvoyé aux ouvrages qui renferment cette grande discussion.

2°. L'espace a-t-il une existence réelle en dehors de l'esprit qui le conçoit? ou, comme l'a prétendu Kant, n'est-il qu'une simple forme de notre entendement? On sait que le philosophe allemand, après avoir décrit avec une admirable rigueur les caractères des idées de la raison, leur refuse toute réalité objective et désigne en particulier l'espace et le temps sous le nom de *formes de la sensibilité.* D'abord le sens commun, interrogé sur cette question, n'hésite pas à la résoudre en sens opposé. Tous les hommes reconnaissent la réalité de l'espace, et on regarderait comme un insensé quiconque oserait soutenir que l'espace n'existe pas, qu'il n'est que dans notre esprit. Pour avoir raison contre le genre humain, il faut avoir à faire valoir de bien puissants motifs et lui démontrer qu'il a tort. Or figurez-vous un philosophe qui vienne dire à un homme de bon sens : « Vous avez cru jusqu'ici que les corps qui vous environnent et vous-même vous étiez dans l'espace, que vous vous transportiez d'un lieu dans un autre, que les astres parcourent successivement dans leurs révolutions les différentes parties du ciel, que la lumière du soleil traverse, pour arriver jusqu'à nous, plusieurs millions de lieues; vous étiez dans l'erreur, ce n'est pas vous, ce ne sont pas les corps qui sont dans l'espace, c'est, au contraire, l'espace qui est en vous; ou plutôt l'espace n'existe pas, c'est une pure conception de votre esprit. Je mets, il est vrai, entre cette idée et les fantômes que peut créer votre imagina-

tion, une grande différence; c'est une conception transcendante qui s'impose malgré vous à tous vos jugements et qui dérive d'une faculté supérieure; mais son objet n'existe pas. » Je doute que ce raisonnement fût de nature à persuader celui à qui il serait adressé; et si celui-ci était quelque peu versé dans l'histoire de la philosophie, il se rappellerait que le monde extérieur lui-même a été nié par plusieurs philosophes, Pyrrhon, Malebranche, Berkeley; il mettrait le nouveau système sur la même ligne que celui de ces profonds penseurs, c'est-à-dire parmi les rêves des hommes de génie qui, embarrassés pour expliquer un fait réel, s'avisent simplement de le nier, malgré son évidence. Le sens commun qui n'a pas de système à défendre, de contradictions et d'*antinomies* à lever, croit à l'existence de l'espace comme à celle des corps et du monde qu'il renferme. Les distinctions qui ont quelque valeur aux yeux de la science, le touchent peu. Que ce soit l'imagination ou la raison qui crée l'espace, en effet, celui-ci n'en existe pas davantage. D'ailleurs on sait où conduit ce système; il est impossible de faire à l'espace et au temps un sort à part et de les isoler des autres notions de l'esprit humain qui portent les mêmes caractères; il faut donc nier aussi l'objectivité des idées de cause, de substance, etc., et la légitimité des principes nécessaires, des vérités, des axiomes de la raison; on tombe alors dans le scepticisme universel, et on aboutit à une sorte de nihilisme. Nous ne voulons pas entreprendre ici la réfutation du système de Kant; mais on sait que ce sont là les conséquences qui découlent nécessairement de son principe, et c'est au nom seul de ce principe qu'on a contesté la réalité objective de la notion d'espace.

3°. L'espace existe donc réellement; mais quelle est sa nature, est-ce un être réel, est-ce la propriété d'une substance? puisqu'il est infini, éternel et nécessaire, ne peut-il pas être considéré comme un des attributs de Dieu et se confondre avec son immensité? Ici commencent les difficultés, les conjectures et les systèmes. Cette question a mis l'esprit des métaphysiciens à la torture. On sait que Démocrite et Epicure admettaient deux principes, la matière et le vide. Platon identifiait l'espace et la matière; Aristote appelait l'espace la dernière limite du ciel, et le comparait à *un vase immobile*. Plusieurs scolastiques considérèrent l'espace comme une affection de Dieu, interprétant probablement ainsi le mot de saint Paul : *In Deo vivimus, movemur et sumus*. Descartes ne distingue pas l'espace de l'étendue et nie le vide des corps; Spinoza, développant son principe et faisant de l'étendue un des deux attributs essentiels de la substance absolue, l'identifie aussi avec l'espace. Sous ce rapport, elle est, comme lui, immense et indivisible; l'étendue finie n'est qu'un ensemble de modes de l'étendue infinie. Newton, dans ses *Principes de physique*, prétendit que l'espace, il est vrai, n'est pas Dieu, mais que Dieu, présent partout, constitue le temps et l'espace. *Non est duratio et spatium, sed durat et adest, et existendo semper et ubique, spatium et durationem constituit*. Il se laisse même aller jusqu'à dire que l'espace est le *sensorium* de Dieu. Telle fut l'origine de la célèbre controverse qui s'engagea sur ce point entre Leibnitz et Clarke. Celui-ci s'efforça de défendre la doctrine de Newton, il essaya même de fonder sur cette base une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Leibnitz combat vivement cette opinion. Il s'élève contre la suppo-

sition d'un espace réel et absolu, qu'il traite d'*idole philosophique*. Il démontre que l'espace ne peut être la propriété d'une substance en général, et en particulier un attribut de Dieu. Il distingue l'immensité de Dieu, de l'espace; il dissipe facilement le vague de l'expression métaphorique de *sensorium* appliquée à Dieu. Ses arguments ont été résumés par lui-même dans sa *Réponse à la quatrième réplique de M. Clarke* (§ 36 et suiv.). Mais si la partie négative de sa doctrine sur l'espace ne laisse rien à désirer, il n'en est pas de même de la partie positive et de l'explication qu'il prétend donner à son tour. Selon lui, l'espace ne représente dans notre esprit que l'ordre de coexistence des choses matérielles, et le temps l'ordre de succession des événements. Il définit l'espace et le temps, l'ordre des *coexistences* et l'ordre des *successions*. Or, on peut lui objecter que dans l'idée de coexistence est précisément impliquée celle d'espace, comme l'idée du temps est renfermée dans celle de succession. Il ne peut y avoir de simultanéité et de succession qu'à condition de l'espace et du temps, où les corps existent et où les événements se succèdent. Supprimez l'espace et le temps, il n'y aura plus ni *avec*, ni *pendant*, ni *avant*, ni *après*. Ainsi l'explication de Leibnitz se résout dans une pétition de principe ou un cercle vicieux. Cette mémorable dispute, qui fut interrompue par la mort de Leibnitz, laissa donc le problème non résolu. Leibnitz a raison contre Clarke; celui-ci n'a pas toujours tort contre Leibnitz, surtout quand il le réfute. Les deux solutions sont fausses ou insuffisantes, voilà ce qui ressort clairement de la discussion. On pouvait déjà penser que l'esprit humain n'en resterait pas là, et que tôt ou tard le scepticisme recueillerait les fruits de ce débat. Locke, en cherchant l'origine de nos idées, avait fait rentrer les notions d'espace et de temps dans celles d'étendue et de succession, et, par conséquent, nié la réalité de l'espace infini. Toute l'école sensualiste du XVIII[e] siècle partage la même opinion. L'école écossaise revendique les idées de temps et d'espace parmi les conceptions nécessaires de l'entendement; mais, préoccupée du point de vue psychologique, elle résout faiblement la question logique, et n'ose aborder le problème ontologique. Reid se contente d'affirmer la réalité de l'espace, sans déclarer ce qu'il est. Son disciple Dugald Stewart paraît incliner vers l'opinion de Clarke, mais il ignore ou il oublie les objections de Leibnitz. D'un autre côté, la philosophie allemande s'empare de nouveau de ces problèmes; Kant reprend contre Hume la cause des idées nécessaires, et traite en particulier la question psychologique de l'espace et du temps avec une rigueur et une précision jusqu'alors inconnues. Il enlève pour toujours ces notions à la sensibilité et à l'expérience, pour en faire le domaine exclusif de la raison; mais on sait comment il résout la question logique et ontologique. De plus, il prétend mettre en opposition la raison avec elle-même, sur ce point comme sur tous les autres, en démontrant par des raisons d'égale force que le monde est à la fois fini et infini sous le rapport de son étendue et de sa durée. Depuis Kant, la question de l'espace et du temps a occupé une place importante dans les nouveaux systèmes de la philosophie allemande. Schelling, partant de son principe de l'identité de l'idéal et du réel, considère l'espace comme le premier reflet de cette identité, et le définit *l'être pur* avec la négation de

toute activité. Le temps, au contraire, c'est *l'activité pure* avec la négation de tout être; aucun être comme tel n'étant dans le temps, mais seulement les changements de l'être. L'espace et le temps ne sont ni une pure abstraction ni un être concret; l'être pur épuise l'idée d'espace, de même que l'activité celle de temps. Du reste, ni l'un ni l'autre ne sont de véritables déterminations de l'être en soi ou absolu. Il les appelle aussi deux absolus relatifs, en ce sens qu'ils ne sont pas l'absolu lui-même, mais simplement son reflet. La solution de Hégel diffère peu de la précédente, il proclame aussi, au point de vue supérieur de la raison, l'identité des deux termes opposés de l'existence et de la pensée, de l'idée et de l'être, du sujet et de l'objet, et il fait de l'espace la première détermination de l'idée dans le monde de la nature. *L'idée*, c'est-à-dire, dans son système, l'être absolu, se manifeste d'abord par l'espace sous la forme de la pluralité des choses matérielles qui existent en dehors les unes des autres. L'espace est donc une des formes de l'être absolu, mais la plus élémentaire et, par conséquent, la plus indéterminée. — L'école française, qui continua les travaux des écossais et de Kant, s'attacha particulièrement au point de vue psychologique et logique de la question de l'espace, sans se prononcer sur la nature de celui-ci. M. Royer-Collard se contente de démontrer après Reid les caractères de la notion d'espace; il établit, par des raisons évidentes, que l'espace ne peut être la propriété d'une substance et un attribut de Dieu. Il maintient sa réalité, mais ne s'explique pas sur sa nature positive. M. Cousin traite également les deux premières faces du problème, et prend parti contre Kant en faveur de la réalité de l'espace; mais il garde le silence sur la question ontologique. Celle-ci reste donc actuellement indécise au sein de l'école française.

Quel parti prendrons-nous au milieu de toutes ces opinions? Essayerons-nous d'en formuler une nouvelle? Après la série des grands noms qui précèdent, sur une question où tant d'intelligences supérieures ont échoué ou ont cru devoir se taire, notre devoir est nettement tracé. Dirons-nous au moins vers quel système notre esprit incline, en supposant qu'il ne soit pas resté neutre; cela nous paraît inutile. Dans un ouvrage comme celui-ci, destiné à recueillir et à enregistrer les résultats positifs de la science, nous devions nous borner à séparer nettement les diverses parties du problème, à constater les solutions certaines et incontestables; pour la partie incertaine ou systématique, nous devions nous renfermer dans le rôle d'historien, et c'est ce que nous avons fait. Néanmoins notre tâche ne serait qu'imparfaitement remplie si, après cette exposition de doctrines, nous ne faisions remarquer le lien qui les unit et leur progression; sans cela, elle ne profiterait qu'au scepticisme ou ne satisferait qu'une vaine curiosité. Or, en récapitulant ces opinions et en suivant la marche du problème depuis son origine jusqu'au point où il est parvenu, il est facile de voir que dans l'antiquité, c'est à peine s'il est posé et si on soupçonne les difficultés et les ténèbres dont il est enveloppé. La philosophie moderne le pose, le détache de l'ensemble des questions philosophiques qui s'y trouvent mêlées, et le montre sous toutes ses formes. La polémique entre Leibnitz et Clarke met au grand jour ses difficultés, la philosophie écossaise, allemande et française, aborde séparément toutes ses faces et répand la lumière sur quel-

ques-unes. Elle restitue pour toujours à la plus haute faculté de l'esprit ces conceptions éternelles et nécessaires. Enfin elle se forme une idée nette de la contradiction qui réside au fond du problème ontologique, et, après avoir passé par le scepticisme, elle sent la nécessité de combiner et de concilier les deux termes de l'opposition. Les tentatives faites dans ce sens et la solution proposée sont loin de dissiper les nuages et de satisfaire la raison ; mais c'est quelque chose d'avoir compris le problème. Fallût-il désespérer de le résoudre, nous dirions encore que cette *ignorance savante* qui vient se placer au terme de presque toutes nos recherches, est préférable à l'ignorance vulgaire, qui ne soupçonne aucun mystère, et n'aperçoit nulle part de contradictions, parce qu'elle n'a pas réfléchi sur la nature des choses. Le premier degré où la raison s'élève, c'est la vue claire et nette de ces contradictions ; le degré supérieur auquel elle aspire, c'est celui où ces contradictions viendraient à disparaître. Dans tous les cas, nous pourrions dire avec Pascal : c'est un des plus grands caractères de la toute-puissance de Dieu (et nous ajouterons de la grandeur de notre nature), que notre imagination se perde dans cette pensée.

Sur la question de l'espace, *voyez* Locke, *Essai sur l'entendement humain*. — Leibnitz, *Nouveaux Essais sur l'ent. hum.*, liv. II, c. 13. — *Lettres entre Leibnitz et Clarke*. — Kant, *Critique de la Raison pure*, 1re partie, Esthétique transcendantale. — Dans les œuvres complètes de Reid, traduites par M. Jouffroy, les fragments de M. Royer-Collard, t. III, fragm. 4, p. 431 ; t. IV, fragm. 9, p. 338. — Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie au* XVIII*e* *siècle*, 2e vol., 17e leçon ; *Cours d'histoire de la philosophie morale au* XVIIIe *siècle, pendant l'année* 1820, 3e partie, Philosophie de Kant, t. Ier, 4e leçon. — Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques* (all.), 4e leçon. — Hegel, *Logique*, t. III, liv. I, sect. 2, c. 2. — *Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 254-261, 2e édit. C. B.

ESPÈCES. Ce mot nous offre, dans la terminologie scientifique du moyen âge, outre sa valeur théologique que tout le monde connaît, une multitude de significations différentes (*Voyez* Jean-Baptiste Bernard, *Seminarium totius philosophiæ*, vo *Species*). Le plus souvent, toutefois, cette dénomination représentait, ce qu'elle représente encore aujourd'hui, le premier degré de généralité auquel la pensée élève l'individu, le premier des universaux reconnus par Aristote. Enfin des philosophes plus anciens désignaient par là une figure de l'objet connu, à l'aide de laquelle ils se rendaient compte de la formation de nos connaissances ; c'est de l'*espèce* entendue dans ce dernier sens que nous allons nous occuper.

Pour expliquer comment nous arrivons à connaître les phénomènes matériels avec lesquels nous sommes en rapport, mais qu'une distance quelconque sépare de notre intelligence, Démocrite, amené sans doute à cette hypothèse par les images que les corps polis, et en particulier le globe de l'œil, nous renvoient, supposait que les objets dont l'espace est peuplé rayonnent sans cesse autour d'eux des simulacres (εἴδωλα) qui en reproduisent, comme dit Lucrèce, l'apparence et la forme (*speciem ac formam*), et qui, traversant les organes, vont s'empreindre dans l'âme. Cette théorie, si simple à la fois et si grossière, se complique bien-

tôt, et prend, entre les mains d'Aristote, un caractère plus scientifique. Au delà de l'image matérielle et individuelle qu'il trouve dans l'appareil physique des sens, et sur l'origine de laquelle il ne s'explique point, Aristote reconnaît dans l'imagination une seconde image (φάντασμα), individuelle encore, mais immatérielle comme la faculté qui la reçoit. Cependant cette image, dépourvue jusque-là de tout caractère affirmatif ou négatif, est saisie par l'*intellect en acte*, qui lui ôte ses propriétés individualisatrices, et la livre, avec un caractère de négation ou d'affirmation, à l'*intellect en puissance*. La connaissance de l'objet représenté est alors tout ce qu'elle peut être pour nous. La pensée proprement dite suppose donc l'imagination, qui, elle-même, suppose la sensation; et, quoique sentir et penser soient deux, il n'en est pas moins vrai que celui-là seul est capable d'apprendre et de comprendre, qui a commencé par sentir.

Telles sont les bases sur lesquelles la subtilité scolastique a élevé cette théorie des *espèces*, que nous venons exposer.

Un objet particulier, individuel (*singulare quid*), placé dans des circonstances convenables, affecte le sens extérieur. Cet objet, par sa vertu propre et par l'activité du sens qui aspire à son complet développement, se redouble dans le sens affecté. L'image qui se forme ainsi est l'*espèce impresse* ou l'impression. La relation de l'objet sensible et de la sensibilité ne s'arrête pas là : l'objet agit, par l'espèce impresse, sur le sens intérieur, dont l'imagination ne semble être qu'une dépendance. Ce nouveau sens, qui, comme l'autre, tend à se compléter, unit son action à celle de l'image dont il est frappé; et de ce commerce résulte une seconde image, exprimée en quelque sorte de la première : c'est l'*espèce expresse* ou la sensation (Duns-Scot, avec les Commentaires de François Lychet, Lyon, 1639, t. v, 1re partie, p. 411, n° 27; 412, n° 3; 559, n° 5).

Ces deux images, impresse et expresse, que, selon quelques-uns, Duns-Scot entre autres, l'objet produit seul et sans le concours du sujet, sont sensibles l'une et l'autre, l'une et l'autre individuelles.

Ici se termine le rôle de la sensibilité; celui de l'intellect commence. Pour quelques scolastiques, l'intellect est une faculté purement passive et qui reçoit, sans la modifier, l'image que l'imagination lui transmet. Pour la plupart d'entre eux, au contraire, comme pour Aristote, cette faculté est double : passive ou en puissance, d'une part, c'est-à-dire capable de recevoir ce qui lui sera livré; d'une autre part, active ou en acte, c'est-à-dire contribuant elle-même à son propre perfectionnement. L'intellect agent se met en rapport avec le fantôme inscrit dans l'imagination, *ce trésor*, comme l'appelle saint Thomas, *des formes reçues par l'intermédiaire des sens;* il en exprime une dernière image, qu'il dépouille de ses attributs physiques, de ses conditions matérielles, et transmet, ainsi épurée, à l'intellect patient : de *sensible* qu'elle était, l'espèce est devenue *intelligible*. A ceux qui contestaient la réalité et l'utilité de l'espèce intelligible, et qui mettaient directement l'intelligence en rapport avec l'espèce sensible, on répondait que le concept immatériel de l'intelligence suppose nécessairement un objet immatériel d'où ce concept est tiré, et que le fantôme, gardant, sinon la matière elle-même de l'objet physique qu'il représente, au moins quelques-unes des condi-

18.

tions de sa matérialité, il faut bien qu'une autre image lui soit substituée qui rejette ce qu'il conserve encore de matériel.

La scolastique compte trois moyens de connaître, dont chacun est plus particulièrement assigné par elle à l'une des trois catégories d'intelligences que lui présente l'univers. 1° L'esprit connaît les choses extérieures en vertu de sa propre essence, en tant que cette essence est identique à celle de l'objet connu; sans sortir de lui-même, Dieu, dont l'essence infinie contient en soi toutes les essences possibles, connaît tout ce qui est. Les anges aussi et les âmes séparées du corps arrivent par cette voie à certaines connaissances; mais le cercle des notions qu'ils acquièrent ainsi est nécessairement très-restreint (Saint Thomas, *Summa Theol.*, pars 1ª, quæst. 84, art. 2). 2° Pour les anges et les âmes séparées, l'acquisition des connaissances que ne peut pas leur donner la contemplation de leur propre essence, exige ou la présence de l'objet: l'objet présent est directement, immédiatement perçu; cette perception directe, immédiate s'appelle *intuition;* ou une espèce exprimée de l'objet lui-même et non de son fantôme; ou enfin une espèce innée, *connaturelle,* qu'ils reçoivent en même temps que leur nature intellectuelle de la munificence du Créateur (*Ib.*, quæst. 55, art. 2). 3° L'âme déchue (*in statu lapsæ naturæ, in statu lapso, in statu isto*) n'est capable, en général, ni de la connaissance par analogie d'essence, ni de la connaissance par intuition; elle n'entre en rapport avec l'objet que par l'entremise de l'espèce qui le représente.

Tel est le cours naturel des choses; il ne faudrait rien moins qu'un miracle pour le changer. Dieu seul peut, s'il le veut, substituer son action propre à celle de l'espèce, et produire immédiatement dans l'esprit de l'homme, le concept abstrait d'un objet quelconque. Aussi quelques docteurs pensaient-ils que pour l'homme sur la terre, pour le voyageur, les phénomènes matériels sont exclusivement l'objet de la connaissance naturellement acquise, et que les êtres spirituels, Dieu, entre autres, et la substance séparée du corps, ne tombant point sous les sens, ne sont connues de nous qu'à l'aide d'une révélation spéciale qui les proportionne à notre force intellectuelle.

Il y a cependant des faits que nous connaissons naturellement sans l'intervention de l'espèce : ce sont ceux que saisissent, soit le raisonnement, comme la conséquence que nous déduisons du principe, l'effet que nous apercevons dans la cause; soit la réflexion; de ce nombre est l'espèce intelligible, dont nous ne prenons connaissance qu'en ramenant l'intelligence sur ses propres modifications.

Ce que nous voyons avant tout dans l'espèce intelligible, ce n'est donc pas l'espèce elle-même; c'est *l'objet qui y reluit.* Mais comment cet objet nous est-il donné? C'est une question de savoir si l'individualité pénètre jusqu'à l'intelligence. Nous parlons de l'individu, il est vrai; nous le comparons au genre et, par conséquent, nous en devons avoir quelque idée. Cependant, au fond, l'individu véritable n'existe que pour les sens et l'imagination; l'intelligence ne le connaît pas. Pour arriver jusqu'à elle, il faut que le singulier laisse en chemin tout ce qui le particularise, qu'il se fasse genre en quelque sorte, qu'il ne conserve que ses qualités définissables, son *quod quid est,* ses *quidités* en un mot. Pourquoi? c'est que le semblable seul, comme pensaient les anciens, est

connu par le semblable (*simile simili cognoscitur*), et que l'intelligence se distingue du sens, précisément en ce que le sens est la faculté de l'individuel, tandis que l'intelligence est la faculté de l'universel.

Les universaux seuls arrivent jusqu'à l'esprit; mais ces universaux, qui ont plus ou moins d'extension, suivent, pour s'y établir, un ordre progressif. Les uns sont la connaissance primitive (*primum intellectum*); les autres, la connaissance ultérieure (*secundum intellectum*). Le même objet d'ailleurs donne lieu, tantôt à la connaissance ultérieure, tantôt à la connaissance primitive; on va comprendre pourquoi et comment.

La connaissance s'offre à nous sous deux aspects divers : ou elle est *confuse*, ou elle est *distincte*. La connaissance confuse par laquelle s'ouvre la vie intellectuelle, est complexe; elle comprend plusieurs notions formées simultanément; la connaissance distincte par laquelle la vie intellectuelle se couronne, est plus ou moins simple; elle ne donne qu'une notion à la fois. S'agit-il de la connaissance confuse? Le premier objet de la pensée sera, puisque l'individuel ne va pas au delà de l'imagination, le moins compréhensif des universaux, la généralité immédiatement extraite de l'individualité (*species specialissima*). S'agit-il de la connaissance distincte? Le progrès a lieu en sens inverse. Au lieu de monter de l'espèce la plus étroite au genre le plus vaste, nous descendons du genre le plus vaste à l'espèce la plus étroite. De là la double place que les docteurs assignent, dans leur généalogie scientifique, à la science des principes, à la métaphysique. Au point de vue de la connaissance confuse, la métaphysique naît après toutes les autres sciences; on est, dans cet ordre de choses, physicien, géomètre, sans être métaphysicien. Au point de vue de la connaissance distincte, elle apparaît nécessairement la première; sans une métaphysique préalable, point de véritable physique, point de géométrie qui mérite ce nom.

Mais que deviennent ces espèces au milieu des circonstances diverses où la vie et la mort placent l'intelligence? Les espèces sont indélébiles; une fois en possession de l'esprit, elles ne le quittent plus; que nous y pensions ou non, elles n'en sont pas moins présentes. Si, dans une foule d'occasions, l'oubli semble nous les enlever, c'est que, dans cette vie, l'intellect, enchaîné aux organes, ne saisit l'espèce qu'avec le secours du fantôme qui lui correspond, et ce fantôme, vu la mobilité du sens qui le reçoit et le conserve, s'oblitère souvent et s'efface. Lorsque l'âme quitte son enveloppe matérielle, de nouvelles espèces lui deviennent nécessaires pour connaître les objets qu'elle n'a perçus jusque-là qu'à travers la matière; et ces espèces nouvelles lui sont infuses par la toute-puissance de Dieu; mais les premières persistent; elle les retrouvera, à la fin des siècles et quand elle reprendra son corps, pour connaître les phénomènes comme elle les aura connus pendant sa vie terrestre.

Voyez, pour cette théorie des espèces, les écrivains que nous avons cités dans le cours de cet article; il faut y joindre ceux qui comme Occam et Gabriel Biel, se sont élevés contre elle. *Voyez* aussi Malebranche, *de la Recherche de la vérité*, liv. II, 2[e] partie, c. 2, et Thomas Reid, *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, essai II, c. 8. A. CH.

ESPRIT. On entend aujourd'hui en philosophie par esprit ou esprit pur, ce qui est en soi, sans aucune forme sensible, sans aucune des propriétés de la matière, et qui n'a de commun avec elle que l'existence et la durée comme substance et comme cause; un être incorporel, capable de se manifester ou de se révéler par des phénomènes qui ne peuvent être ramenés à aucune des dimensions de l'étendue. Cette définition, presque entièrement négative, s'éclaircira et se complètera par les considérations qui suivent.

Le mot esprit, de *spiritus*, souffle, en grec πνεῦμα, n'a pas toujours eu un sens ainsi déterminé. Chez les anciens, il exprimait particulièrement le souffle de la vie, ce que l'être animé semble exhaler par son dernier soupir. De πνεῖν, respirer, on a dit ἐκπνεῖν, expirer, dans les deux sens de ce mot en français, et par suite ἀφιέναι τὸ πνεῦμα, *reddere* ou *emittere spiritum*, rendre l'*esprit*.

Mais ce mot ainsi employé exprime ou une métaphore ou une hypothèse : une métaphore, si l'on veut dire que, la respiration étant la condition ou le signe de la vie, le principe vital peut être assimilé à ce qui respire en nous; une hypothèse, si l'on conçoit que ce principe même soit réellement quelque chose de subtil et d'impalpable comme le souffle, circule dans l'intérieur du corps, se meuve dans le mouvement de la respiration. C'est dans ce dernier sens que l'entendaient les naturalistes de l'antiquité (Arist., *Hist. anim.*, lib. I, c. 17; *de Mundo*, lib. IV; *de Spiritu*, lib. III, c. 6. — Cic., *de Nat. deorum*, lib. II, c. 55. — Galen., *Op. Hipp. et Plat.*, lib. VI).

Lors donc que les mots πνεῦμα et *spiritus* sont employés par les anciens comme noms d'un principe interne de la nature animée, ils désignent éminemment la vie, ou ce principe diversement appelé que ne rejetent point les physiologistes modernes. C'est substantiellement ce qui distingue l'organique animé de l'inorganique et de l'inanimé, même dans la pensée de ceux qui ne s'expliquent point sur la nature intime de ce principe. Ce n'est pas que l'antiquité ignorât absolument l'idée que la philosophie de nos jours rend par le mot *esprit;* mais, en général, elle exprime autrement cette idée; elle la figure par d'autres métaphores ou en détermine l'objet par d'autres caractères.

L'esprit de l'homme, dans le sens aujourd'hui vulgaire du mot, et comme l'entendent les sociétés actuelles, généralement spiritualistes au moins par le langage, était exprimé chez les Grecs ou par ψυχή, ou plus proprement par νοῦς, et chez les Latins par *mens* et quelquefois *animus*. Ψυχή, *l'âme* des Grecs, est à la fois et le principe de la vie et du mouvement, et celui de la pensée, l'*anima* des Latins et des scolastiques, le sujet du traité *de l'Ame* d'Aristote. Mais cette âme peut être considérée dans ses diverses facultés ou fonctions, dans les diverses régions qu'elle anime, ou, si l'on veut, dans ses diverses parties, et alors elle est comme multiple; triple dans Platon, quintuple dans Aristote. Toutefois l'un et l'autre, dans l'âme, dans ce principe de l'être animé, la source ou le siége de toutes les affections morales, distinguent une âme pensante, une âme raisonnable ou rationnelle, τὸ ἡγεμονικὸν ou ἡγεμονοῦν, où résident toutes les idées et toutes les facultés comprises sous le nom de raison (τὸ νοερὸν, νοητικὸν, διανοητικὸν, λογικόν) (*Timée*, c. 41,

44 et passim; *Républ.*, liv. IV et IX; *Phèdre*, passim; *de l'Ame*, liv. II, c. 4, et passim; *Polit.*, lib. I, c. 2, § 11).

C'est dans sa fonction, faculté ou partie intelligente que l'âme ou plutôt la notion ancienne de l'âme se rapproche de la notion moderne de l'esprit, quoique la conscience de la sensation et de la passion réclame l'unité spirituelle aussi bien que la pensée.

La ψυχή de Platon est incorporelle, en quelque sorte une matière incorporelle, une essence étendue et divisible, dont la portion la plus pure, la plus subtile, l'âme intelligente et immortelle, guide tout le reste, et résulte elle-même du mélange de deux essences éternelles, l'une principe de l'intelligence, l'autre principe de la matière; mais l'élément intelligent y domine; c'est dans l'âme supérieure ce qui approche le plus de la nature des idées. La ψυχή d'Aristote est sinon corporelle, du moins inséparable du corps. Elle n'est point le corps, mais elle n'est point sans le corps, Dieu seul étant incorporel. Elle n'est point substance, mais forme, elle est l'unité simple qui donne au corps l'action, « la réalisation actuelle, l'acte (entéléchie) d'un corps naturel qui a la vie en puissance. » Mais cette âme, qui ressemble beaucoup à la vie, contient cependant un intellect qui la conduit. Elle n'est pas seulement sensible et passionnée, elle est rationnelle ou connaissante. Elle l'est, grâce à un intellect actif qui est en elle, qui peut en être séparé, principe immortel, mais par lui-même sans souvenir, parce qu'il est impassible (*de Anima*, lib. III, c. 5).

On le voit cependant, ni l'âme de Platon, ni l'âme d'Aristote, n'est exactement l'esprit comme le définit la philosophie moderne. Seulement dans l'une et dans l'autre subsiste un principe supérieur, qui est celui de l'intelligence.

L'esprit humain n'est pas la seule intelligence. Il vient d'une intelligence suprême qui n'est point soumise aux mêmes conditions, quoique, par l'essence, ou du moins par des propriétés qui leur sont communes, elle puisse être appelée du même nom. Au-dessus de l'âme humaine, au-dessus de l'âme du monde, admise quelquefois comme le principe immédiat et universellement répandu de la vie de la nature entière, l'antiquité savante concevait une intelligence supérieure à tous ces principes secondaires, et cause de l'ordre du monde. C'est encore un νοῦς; c'est l'agent divin que révélait Anaxagore, et dont Pythagore attestait avant lui la simplicité, en l'appelant la monade qui remplit l'univers. Ce νοῦς est aussi pour Platon la source du principe divin déposé dans l'âme humaine. Le dieu d'Aristote est intelligent aussi dans son immobilité; il se connaît, s'il ne connaît pas le monde (*Métaphys.*, liv. XII, c. 7 et 9). Il est la pensée pure, νόησις, moteur supérieur et suprême objet de l'intelligence ou de la raison qui est dans l'âme, et qui en tant qu'active est impérissable.

Nous avons appelé *esprit* ce que les Grecs appelaient *intelligence*. Ils n'ont point songé à représenter ce principe par les métaphores empruntées du souffle; mais les Latins ont fait un pas dans ce sens. Leur langue offre des exemples du mot *spiritus* employé pour exprimer le *moral* de l'homme. On trouve dans Cicéron *regius spiritus* (*II de Lege agr.*, c. 93); dans César, *fiducia ac spiritus* (*Bell. civ.*, lib. III, c. 72); dans Horace, *avidus spiritus* (*Carm.*, lib. II, ode 2). On rencontrerait

également dans notre langue des exemples de ses meilleurs temps, où le mot *esprit*, surtout le pluriel *esprits*, est employé métaphoriquement, comme le nom de quelque principe physique de la vie transporté à la représentation des phénomènes de la vie morale. Mais si la philosophie antique et la philosophie moderne ne se servent pas de la même expression, l'une et l'autre, en parlant soit de l'intelligence, soit de l'esprit, parlent de la même chose. Elles veulent dire soit le principe invisible dans l'homme, soit le principe invisible de l'univers.

En effet, il y a dans l'homme un phénomène qui se nomme la connaissance. Ce qui connaît en lui, ou le sujet de la connaissance, est quelque chose dont aucun phénomène externe ou sensible ne donne une idée. Mais dans tous les cas cette chose, cette substance, ce principe, défini, ou plutôt désigné par son caractère distinctif, par sa faculté éminente, par sa manifestation propre, est bien un principe intelligent. Il y a dans l'homme un principe intelligent, ou l'homme est une intelligence.

Or le monde, en y comprenant l'homme qui semble le réfléchir, et qui le conçoit en le percevant; le monde, soit par l'ordre qui y règne, soit par son aptitude à être connu, soit enfin par l'existence, dans son propre sein, d'une infinité de puissances intelligentes qui le connaissent, atteste également l'action d'une intelligence, suprême unité, qui le connaît tout entier, qui réalise l'ordre en pensant l'ordre. Rien n'est que comme elle le conçoit, et le néant n'est que la contradiction avec la pensée éternelle. L'harmonie de la nature et de l'esprit humain est le gage et la marque de cette unité infinie qui les comprend l'une et l'autre. Dieu, ainsi que l'homme, est donc une intelligence.

Les modernes disent plus communément : L'homme est un esprit, Dieu est un esprit. On doit remarquer que cette expression tend à définir ou du moins à caractériser l'essence même du principe intelligent, que les anciens désignaient par ses effets plus que par sa nature, plutôt comme faculté que comme substance. Cette distinction n'est pas indifférente. Toute tentative pour exprimer, pour indiquer seulement, et même par figure, la nature des choses, est hasardeuse, et ne peut qu'imparfaitement réussir. Au point de vue de l'essence, nulle définition n'est adéquate. Dans cet effort vers la connaissance parfaite de l'esprit, dans ce passage de la faculté à la nature, de la propriété à l'être, ou, pour parler comme les scolastiques, de la forme à la matière, ou, pour parler comme Kant, du phénomène au noumène, la raison humaine et le langage humain ont eu des erreurs à encourir, des obscurités à traverser, des lacunes à constater, des ignorances à reconnaître. Ce n'est pas du premier coup, ce n'est pas d'abord avec une rigueur scientifique, ce n'est jamais avec une exactitude parfaite, que l'on peut comprendre et rendre la différence fondamentale qui sépare l'être qui connaît, de l'être qui est senti. Habitué, par la vie de chaque jour, à regarder ce dernier comme la seule forme de la réalité, on est sans cesse retombé dans ces équivoques d'expressions, dans cette phraséologie figurée qui matérialise l'incorporel et substitue des images défectueuses aux pures conceptions de la pensée.

Les chrétiens, je parle des Pères de l'Eglise, ne sont pas restés en général au-dessous des idées de l'antiquité; non qu'il ne fût possible de

trouver çà et là, soit dans leurs ouvrages, soit même dans la langue mystique, des expressions incertaines, ambiguës, qui ne paraissent pas rigoureusement conformes à la doctrine de l'esprit pur : on sait, par exemple, que Tertullien n'a jamais pu comprendre qu'aucune chose, que Dieu même fût incorporel; saint Hilaire ne l'a compris que pour Dieu seul; d'autres moins célèbres ont cru qu'il fallait que tout ce qui est créé eût un corps; c'était même une idée des anciens (*Tim.*, c. 28). Mais, si l'on écarte les exceptions pour considérer l'ensemble, l'idée de la spiritualité est partout présente dans le christianisme. La parfaite simplicité de l'essence divine est presque un dogme. Il suffit de citer les noms d'Origène, de Cyrille d'Alexandrie, de saint Ambroise, de saint Augustin. D'ailleurs, un mot suffit. Le Christ dit à la Samaritaine : « Dieu est esprit : Πνεῦμα ὁ Θεός (Jean, c. 4, ℣. 24). Ce n'est pas tout : la croyance dans certains êtres invisibles, impalpables, qui ne déplacent rien dans l'espace, ou la croyance aux esprits, est une croyance chrétienne. Les anges sont des esprits chargés d'une mission, λειτουργικὰ πνεύματα (*Hebr.*, c. 1, ℣ 14). Que l'âme humaine fût essentiellement esprit ou quelque chose d'incorporel, c'est ce que le christianisme philosophique a généralement reconnu et proclamé. Dieu doit être adoré *en esprit* et en vérité, ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (Jean, c. 4, ℣ 24); que la grâce du Christ soit avec votre esprit, μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (*Galat.*, c. 6, ℣ 18; *II Tim.*, c. 4, ℣ 22). La lutte de la chair et de l'esprit est partout présentée comme celle de deux substances opposées. Sans doute les écrivains chrétiens ne se font pas toujours une idée rigoureuse de la parfaite simplicité de l'esprit; ils se souviennent trop quelquefois qu'*esprit* est aussi le nom d'un air subtil, d'un corps impalpable. Les noms figurés ne pénètrent pas impunément dans le langage de la science, et ce n'est qu'à la longue que les notions qu'ils expriment se dégagent tout à fait du sens qu'y attachait l'imagination avant de les céder à la raison. Mais je crois vrai que c'est au langage traditionnel du christianisme que nous devons, non pas l'idée d'immatérialité, mais l'emploi du mot *esprit* pour la rendre. En théologie, on a, conformément aux expressions de saint Paul, distingué l'âme de l'esprit; l'homme *spirituel* n'est pas l'homme *animal* (*I Corinth.*, c. 15, ℣ 43). Saint Thomas dit avec raison (*Summa Theol.*, quæst. 76, pars 1ª, art. 1) : « Nomine spiritus significatur immaterialitas divinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus invisibilis est et parum habet de materia; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribuitur. »

C'est la théologie scolastique qui a définitivement arrêté le langage de la religion, et elle a puissamment influé sur la formation du langage philosophique. On a souvent cru retrouver l'origine de la philosophie scolastique dans Jean Damascène. Il enseignait au VIIIᵉ siècle que l'âme était un esprit (πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή), et il ajoutait que le même mot désignait Dieu, l'ange, le démon, un souffle, un air, un vent. L'intelligence aussi, dit-il (*de Fid.*, lib. I, c. 18), est esprit (καὶ νοῦς πνεῦμα λέγεται). Voilà le langage ancien et le langage moderne qui se joignent.

La théologie scolastique n'est qu'un effort presque continuel pour concilier le christianisme et le péripatétisme. La notion de la spiritualité pure ne s'accorde pas toujours aisément avec les formes aristotéliques; mais la plupart des scolastiques, et notamment saint Thomas d'Aquin,

ont à cet égard un parti pris, une volonté absolue, qui triomphe subtilement de toutes les difficultés. « Dieu, dit-il, est seul l'acte pur et infini. Les substances intellectuelles sont composées, elles le sont de l'acte et de la puissance, mais non de la matière et de la forme. Elles sont donc immatérielles (quoiqu'elles ne soient pas simples). L'âme est l'acte du corps, elle s'unit au corps comme une forme; mais comme intelligence et esprit, elle est incorporelle et subsistante (*est incorporea et subsistens anima humana, quæ dicitur intellectus et mens*). Pas plus que l'ange, elle n'a une matière dont elle soit; mais, à la différence de l'ange, elle est la forme d'une matière. Elle s'unit au corps comme une forme, et c'est l'âme intellectuelle (*anima intellectiva*) qui s'acquitte des fonctions de l'âme végétative et sensitive; il n'y a qu'une âme.» (*Summa Theol.,* pars 1ª, quæst. 75, art. 1 et 5; quæst. 76, art. 1, 2, 3.)

Sous les formes de l'école, on doit reconnaître ici un sévère spiritualisme. C'était une idée toute chrétienne, quoique l'Eglise, en ce qui touche l'âme, n'en fasse pas un article de foi. Mais cette idée ne s'est élevée à l'état de théorie régulière qu'à la naissance de la philosophie moderne.

C'est Descartes enfin qui a donné à cette idée sa détermination dernière; c'est lui qui, de l'aveu des écossais, a le premier établi, d'une manière satisfaisante, la doctrine de l'esprit, ou la philosophie qui distingue essentiellement et substantiellement l'être pensant de l'être perçu, ce qui connaît de ce qui est ou peut être senti (Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain,* introd., note A). Voici sur quelle distinction fondamentale repose le spiritualisme de Descartes.

Avant lui, il était peu d'esprits qui *s'arrêtassent à penser ce que c'était que l'âme,* ou bien, si l'on s'y arrêtait, on *s'imaginait qu'elle était quelque chose d'extrêmement subtil, comme un vent, une flamme ou un air très-délié.* C'est encore ainsi qu'en juge vaguement le commun des intelligences. Quant au corps, on a toujours cru en avoir une idée parfaitement nette; en réfléchissant sur cette idée, on eût entendu, par le nom de corps, tout ce qui peut être *terminé par quelque figure, compris en quelque lieu,* remplir un espace à l'exclusion de tout autre objet, être *senti par l'attouchement* ou saisi par tel autre de nos sens, *mu en plusieurs façons,* non par lui-même, mais par *quelque chose d'étranger duquel il soit touché.* Tel est mon corps, et si je définis ainsi le mien, je remarque que cette définition n'épuise pas tout ce que je suis. On me dit que j'ai une âme dont la fonction est d'abord la nutrition et le mouvement; mais tout cela suppose le corps. Un autre attribut de l'âme, c'est de sentir; mais *on ne peut non plus sentir sans le corps.* « Un autre enfin est de penser, et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient; elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe, cela est certain; mais combien de temps? autant de temps que je pense.... Je suis une chose vraie et vraiment existante; mais quelle chose? Je l'ai dit, une chose qui pense. » (*Médit.,* II, 4-7.)

Il suit de là que je ne suis certainement que parce que je pense certainement. Or ce qui est une substance, et une substance qui pense, ne se connaît que par sa pensée; elle connaît manifestement que pour être elle n'a pas besoin d'extension, de figure, d'occuper aucun lieu. Et comme nous n'avons point *d'autre marque pour reconnaître*

qu'une substance diffère d'une autre, que de ce que nous comprenons l'une indépendamment de l'autre, comme nous pouvons *comprendre clairement une substance qui pense et qui ne soit pas étendue, et une substance étendue qui ne pense pas,* ces deux substances demeureront toujours distinctes (*Lettre à Régius,* t. VIII, p. 630 de l'édition des *Œuvres complètes de Descartes,* publiées par V. Cousin). « Il ne répugne point que j'écrive maintenant ou que je n'écrive pas; mais lorsqu'il s'agit de l'essence d'une chose, il est tout à fait absurde, et même il y a de la contradiction, de dire qu'il ne répugne point à la nature des choses qu'elle soit d'une autre façon qu'elle n'est en effet, et il n'est pas plus de la nature d'une montagne de n'être point sans vallée, qu'il est de la nature de l'esprit humain d'être ce qu'il est.... Je suis le premier qui aie considéré la pensée comme le principal attribut de la substance incorporelle, et l'étendue comme le principal attribut de la substance corporelle.... Par ce mot d'attribut, on entend une chose qui est immuable et inséparable de l'essence de son sujet, comme celle qui la constitue, et qui pour cela même est opposée au mode.... Lorsqu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers. » (*Lettres à Régius,* t. X, p. 70.)

C'est ainsi et dans ces termes mêmes que Descartes a établi cette doctrine adoptée généralement sur son autorité, ce dualisme, ou cette distinction des deux substances, qui, l'une et l'autre, subsistent par elles-mêmes, mais dont l'une a par essence l'étendue et l'autre la pensée, attributs incompatibles par cette seule preuve, toute cartésienne, que l'esprit *comprend clairement* l'une sans l'autre. C'est ainsi que Descartes a fixé la véritable notion de l'esprit pur, sans l'appeler constamment de ce nom; car de son temps *esprit* désignait encore quelquefois tout ce qui est subtil, pénétrant, impalpable, témoin ces *esprits* animaux qui jouent un si grand rôle dans sa physiologie, et qu'il appelle indifféremment un air, une flamme, une liqueur (*Description du corps humain,* préf., t. IV, p. 435; *L'homme,* t. IV, p. 345; *Réponses aux quatrièmes objections,* t. II, p. 52). Cependant il veut se délivrer de ce nom équivoque de l'âme, dont les auteurs ont fait le principe actif de l'organisme, et *pour ôter cette équivoque et ambiguïté,* il préfère *le nom d'esprit* (*Réponses aux cinquièmes objections,* t. II, p. 253).

Un moins grand philosophe, un plus grand écrivain que Descartes, Malebranche, établit après lui avec la dernière précision que, « l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue. » C'est au troisième livre du traité *de la Recherche de la vérité,* qu'il faut chercher, de cette notion fondamentale de la philosophie du XVIIe siècle, l'exposition la plus forte et la plus brillante, dans ce beau style philosophique qui ne sera point surpassé. A l'idée exacte de la spiritualité pure, Malebranche ajouta (1re partie, c. 1) que, « de même que, si la matière ou l'étendue était sans mouvement, elle serait inutile et incapable de cette variété de formes pour laquelle elle est faite.... ainsi, si un esprit ou la pensée était sans volonté, elle serait tout à fait inutile, puisque cet esprit ne se porterait jamais vers les objets de ses perceptions, et n'aimerait point le bien pour lequel il est fait.... Le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il

suppose de l'étendue; vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose la perception.... Toutefois, la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle, comme la capacité d'être mue est inséparable de la matière, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle. »

On conçoit que ces idées devaient être celles des contemporains de Malebranche. Un de ses plus habiles adversaires, Fénelon, se les appropriait, et les sanctionnait par cette autorité persuasive qui était en lui (*Voyez,* entre autres, parmi ses *Lettres sur la métaphysique,* la lettre 2, c. 2). Bossuet donnait la même doctrine pour base à la connaissance de Dieu et de soi-même. Il disait nettement (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* c. 5, § 13; Cf. c. 3, § 13, 14, 15) : « Spirituel, c'est immatériel.... L'intellectuel et le spirituel, c'est la même chose.... Un esprit, selon nous, est toujours quelque chose d'intelligent, nous n'avons point de mot plus propre pour expliquer celui de νοῦς et celui de *mens,* que celui d'*esprit.* »

Au fond et sous les formes de ses théories particulières, c'est le même spiritualisme que Leibnitz adopte lorsqu'il s'exprime ainsi (*Principes de la nature et de la grâce,* liv. I) : « La substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples ou des monades.... Les composés ou les corps sont des multitudes, et les substances simples, les vies, les âmes, sont des unités. »

Sur cette foi commune à ces maîtres de la philosophie qui prévaut parmi nous, deux hypothèses seules de quelque importance ont fait hérésie : l'une est celle de Spinoza, l'autre est celle de Locke.

Spinoza, ne pouvant expliquer la possibilité d'un rapport quelconque entre des substances d'essence opposée, ou même, pour emprunter ses expressions, *ayant des attributs divers,* a refusé de concevoir ce qu'il ne pouvait expliquer et d'admettre ce qu'il ne pouvait concevoir. Il a nié tout rapport de substance à substance. C'était nier les rapports de Dieu au monde et, par conséquent, la distinction du créateur et de la création, de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, en un mot tout dualisme, ou en termes généraux la relation et la diversité. Pour ce système, rien n'est qui ne soit infini et indivisible (*Ethique,* 1re partie). Le *moi* est une protestation éternelle contre le spinozisme, et le plus indestructible des faits, la pensée, trouve dans son identité même la négation de l'identité universelle. Penser suppose un rapport, et penser *à rien,* au sens rigoureux, serait le néant de la pensée. Toute pensée divise, et n'atteste un sujet qu'à la condition d'un objet.

Sans descendre jusqu'à nos jours, nous trouverons dans Bayle (articles *Spinoza, Dicéarque, Leucippe*) de fortes réfutations du panthéisme et d'excellentes démonstrations du spiritualisme cartésien.

Locke admet la dualité dans les mêmes termes que Descartes. Il convient que la sensation nous fait connaître évidemment qu'il y a des substances solides et étendues, et la réflexion qu'il y a des substances qui pensent. « L'expérience, ajoute-t-il (*de l'Entendement humain,* liv. II, c. 23, § 28 et suiv.), nous certifie l'existence de ces deux sortes d'êtres; elle nous apprend que l'un a la puissance de mouvoir le corps par une impulsion, et l'autre par la pensée. » Mais il exprime un

doute fondé sur une simple possibilité. En traitant de l'étendue de notre connaissance, il est conduit à soupçonner que notre connaissance est plus bornée que nos idées. « Par exemple, dit-il, nous avons des idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non... car il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut joindre, s'il lui plaît, à la matière une faculté de penser, que de comprendre qu'il y joigne une autre substance avec une faculté de penser, puisque nous ignorons en quoi consiste la pensée.... Quelle est, en effet, la substance actuellement existante qui n'ait pas en elle-même quelque chose qui passe visiblement les lumières de l'entendement humain? » Telle est cette célèbre hypothèse qui présente comme *une chose digne de la modestie d'un philosophe*, « de ne pas prononcer en maître sur ce que le premier être, pensant, éternel, a pu donner de degrés de sentiment, de perception et de pensée à certains systèmes de matière créée et insensible... Il est également difficile de concilier dans notre pensée la sensation avec une matière étendue, et l'existence avec une chose qui n'a absolument point d'existence. » (*Ubi supra*, liv. IV, c. 3, § 6.)

Et cependant ce même *philosophe modeste*, qui trouve qu'une chose immatérielle *n'a absolument point d'existence*, n'hésite pas à soutenir et même à prouver que le premier être éternel n'est pas matériel, parce qu'il est pensant, et parce que la matière est non pensante, dans ses atomes comme dans sa masse. L'être éternel ne peut être qu'un esprit éternel (*ubi supra*, liv. IV, c. 10, § 14 et suiv.). Là certainement se trouverait le principe d'une réfutation suffisante du doute de Locke; et cette réfutation, que de son point de vue Leibnitz avait commencée dans ses *Nouveaux Essais* (liv. IV, c. 3), le plus célèbre et le plus habile interprète de Locke, Condillac, l'a heureusement accomplie dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1re partie, sect. I, c. 1, § 6 et suiv.), en l'appuyant sur l'argument de l'unité.

Une philosophie engendrée tout entière par la critique de Locke, la philosophie écossaise, rejeta le doute, et s'en tint à l'ignorance. L'esprit humain fut bien l'objet de ses recherches, et même elle en fit l'objet unique de la science entière. Mais elle entendit sous ce nom quelque chose dont elle ne connaissait que les opérations et dont l'essence lui échappait. « L'esprit n'est pas la pensée, la raison, le désir, dit Reid (*Essai sur les facultés intellectuelles*, liv. I, c. 1 et 2), mais l'être qui désire, qui pense et qui raisonne. » — « Nous n'avons point immédiatement, dit Dugald Stewart (*Philosophie de l'esprit humain*, introd., 1re partie), la conscience de l'existence de l'esprit; mais nous avons la conscience de nos sensations, de nos pensées, des actes de notre volonté. Nous avons donc autant de raison d'attribuer ces opérations à quelque chose qui pense, que les propriétés des corps à quelque chose qui est étendu, figuré, mobile. La distinction de la matière et de l'esprit est donc naturelle, et elle s'établit sans déduction, bien que les idées de matière et d'esprit soient purement relatives. La notion et, par conséquent, la science de l'esprit a même, comparée à la notion et à la science de la matière, l'avantage de reposer sur les phénomènes immédiats de la conscience. »

C'est ainsi que la psychologie moderne s'est transformée méthodi-

quement en science d'observation, c'est-à-dire en science qui n'est point démonstrative. En vertu du principe de Descartes, qui voit l'existence dans la pensée, mais qui y trouve en même temps la certitude absolue de l'être et le fondement de l'ontologie, on a pris la pensée pour un simple fait, pour un fait inébranlable et permanent, mais cependant pour un fait relatif, encore que tout-puissant sur l'être auquel il est relatif. L'homme pense d'une certaine façon; et comme c'est à la fois pour lui nécessité et nature, il se contredirait, il se nierait lui-même, s'il opposait sa pensée à sa pensée, et doutait de ce qu'il est fait pour croire. Son sens naturel le lui interdit, et comme il l'interdit à tout homme, il est en cela le sens commun. C'est donc une vérité de sens commun, parce que c'est un fait d'expérience universelle, que la croyance dans un principe des actes de conscience, qui n'est pas le corps, et qu'on appelle esprit. Tel est le spiritualisme pratique de l'école écossaisse, spiritualisme parfaitement raisonnable, mais, quoi qu'elle en dise, infirmé dans son principe par une idée, non avouée, de la subjectivité de nos connaissances. Car cette école donne pour admettre la substance une seule raison, c'est qu'elle est une hypothèse nécessaire de la pensée humaine. Seulement elle s'interdit de l'appeler une hypothèse; mais elle évite également de prononcer ce mot de *substance*. « La matière, tout comme l'esprit, ne nous est connue que par ses qualités et attributs, et nous sommes dans une ignorance absolue sur ce qui constitue l'essence de l'une et de l'autre. » (Dugald Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, introd., 1re partie.)

Cette extrême prudence a peu à peu introduit l'habitude d'employer le mot *esprit*, plutôt comme le nom figuré du *moi* humain, manifesté dans ses actes, que comme le nom direct de sa substance. La méthode écossaisse a plus d'analogie qu'elle ne pense avec la subtilité rigoureuse de ces philosophies qui, n'affirmant de la nature des choses que le *moi* et le *non-moi*, sont toujours sur la pente de l'idéalisme.

En effet, ce *moi* n'est qu'une abstraction, ou c'est le nom d'un pur phénomène, s'il n'est identique au nom d'*esprit*. Il exprime la conscience de certains faits internes, et, comme le νοῦς des Grecs, il désigne une faculté actuellement témoignée à elle-même. Mais la raison ne peut s'arrêter là; il n'y a point de faculté qui ne suppose ce qui l'exerce, point d'acte qui n'implique un agent, point d'affection qui n'exige un affecté, point de phénomène qui ne nécessite une substance. Le *moi*, comme faculté, acte, affection, phénomène, le *moi* conscience, connaissance, intelligence, est nécessairement quelque chose qui a conscience, un connaissant, un intelligent. Il y a un sujet du *moi*, ou plutôt le *moi* est un sujet. Le *moi* est quelque chose. Quand même on le réduirait à la conscience de certains actes, ce qui aurait conscience serait quelque chose. Nous allons voir si ce quelque chose peut être autre chose qu'un esprit.

Les Allemands sont ceux qui semblent avoir le plus hésité à se prononcer pour l'affirmative. Le mot *esprit* (*Geist*) est bien rare dans Kant. Ce que les Français appellent hardiment ainsi, l'être mental, est plutôt chez lui le *Gemüth*, l'*animus* des Latins. Et encore, lorsqu'il se sert de ce mot aussi bien que de celui d'*âme* (*Seele*), a-t-il soin d'avertir qu'il ne préjuge pas la nature d'un tel sujet; il en parle comme

d'un inconnu. Mais cet inconnu n'est vraiment pas plus le corps que l'esprit; pour lui, ces mots ne semblent que les appellations arbitraires et provisoires de certaines natures, de certaines choses, qu'on ne peut connaître que dans leurs phénomènes, que seule la raison pure conçoit sans leurs phénomènes ou sous leurs phénomènes : à ce titre, ce sont des noumènes. Ainsi, la conscience de la pensée ne ferait qu'attester un fait, le fait d'une pensée, le fait de penser, et le *pensant*, uniquement connu par la pensée, ne serait lui-même qu'un *pensé* (noumène). La conscience elle-même, n'étant que la pensée de la pensée, ne donnerait dans le pensant qu'un pensé. En d'autres termes, le sujet de la pensée ne serait que la pensée d'un pensant; en d'autres termes encore, la pensée ne ferait connaître que de la pensée. La pensée, en remontant dans la pensée, ne trouverait que la pensée, et ainsi à l'infini. De là le scepticisme, le scepticisme idéaliste.

Ce scepticisme est invincible pour qui emploie la raison contre la raison. Là aussi est un infini, un infini logique et, par conséquent, une contradiction insoluble. C'est une loi de la raison pure que tout acte donne l'être. L'être en acte est dans le fait de conscience; il y est, et dans le sujet qui a conscience, et dans le sujet de ce dont il y a conscience; dualité purement logique, pure hypothèse de l'analyse, car la pensée sans conscience serait le néant de la pensée, et la conscience sans la pensée n'est que la pensée en puissance. Ainsi, ou il n'y a rien, ce qui est affirmer et nier tout ensemble, ou le *Cogito* de Descartes est vrai. Point de raison pure ou point d'être.

Si donc on entend par esprit le sujet de la pensée, l'être pensant que ne manifeste aucun phénomène d'étendue, et que la raison ne peut concevoir sans une unité incompatible avec l'étendue, l'esprit est une idée que la philosophie critique ne saurait anéantir, et le soin qu'elle apporte à n'en point prononcer le nom, n'est qu'une réserve méthodique qui ne peut raisonnablement en compromettre l'existence.

Toutefois il faut convenir que cette réserve, cette impartialité défiante que la philosophie critique s'impose, quant à la définition des substances, a pour effet d'engendrer le doute sur les conclusions légitimes que la raison tire des attributs de la substance à sa nature. Il s'établit ainsi une idée rigoureusement abstraite de l'être, une pure conception logique qui le pose comme une hypothèse obligée, mais comme une chose inaccessible à toute connaissance, étant inaccessible à l'expérience. Alors, dans cette neutralité absolue de l'être, aucune induction n'étant permise du phénomène au noumène, il en résulte que ce noumène est conçu comme *indifférent* (pour parler la langue de la scolastique), comme pouvant également devenir la pensée ou l'étendue, l'action ou la passion, la volonté ou la résistance. Or, si le noumène, étant rigoureusement *inconnaissable,* faute d'attributs essentiels, est neutre et indifférent, c'est une conséquence naturelle que de le dire universel et identique. Cette conséquence n'a point tardé; ce pas, la philosophie allemande l'a fait; on a vu les successeurs de Kant rajeunir le spinozisme sous le nom de doctrine de l'identité absolue.

Ce spinozisme n'est point la négation expresse de l'esprit, en ce sens qu'il n'en proscrit pas le nom, ni jusqu'à un certain point l'idée; mais parce que l'esprit est logiquement un être, et que nous pensons qu'il

est, il devient une forme, un mode de l'être lequel n'est pas moins esprit que non-esprit, mais qui, s'il n'est pas, au même point de l'espace et de la durée, esprit et non-esprit, peut être l'un et l'autre simultanément en des points divers, sans cesser d'être lui-même, et successivement en un même point, sans perdre son identité. Ainsi, dans Hegel (*Phænomenologie des Geistes*), l'esprit joue sans doute un grand rôle. L'esprit s'y distingue de la nature comme l'être qui se connaît de l'être qui ne se connaît pas; mais l'un et l'autre est l'être à deux puissances différentes, à deux degrés, à deux moments. L'être n'est pleinement lui-même qu'au moment où il a conscience de lui-même, où il est esprit. Mais l'esprit lui-même n'est pas un état fixe et uniforme de l'être. Il est objectif ou subjectif, relatif ou absolu, individuel ou universel. Dans l'anthropologie, il est l'esprit dans sa détermination individuelle, l'esprit naturel, l'esprit qui n'est encore que l'âme, ou l'unité d'un organisme; mais là même, il est soumis à une loi de développement qui le manifeste et le porte, par les degrés de la pensée, à un terme de plus en plus voisin de l'état d'esprit absolu. D'où il suit que l'esprit est au fond synonyme de l'idée. Mais comme l'idée est l'être en tant que pensé, lequel ne diffère pas de l'être pensant, l'évolution logique de l'idée n'est que le développement de l'être. Il n'y a rien au monde que l'être sous des formes qui répondent à des moments divers.

En d'autres termes, comme l'être est à la fois une nécessité logique pour le *moi* qui le pense, et le caractère nécessaire de ce même *moi*, c'est le *moi* qui prouve et qui est l'être; l'être prouve à son tour et est le *moi*. Conséquemment, l'être, dans les phases de son existence, est conçu suivant les lois de l'esprit, et ces lois ne sont que ces phases exprimées, que les phénomènes internes de ces transformations. Comme c'est par la réflexion sur soi-même que l'esprit acquiert la conscience de tout ce qui est, de sorte que la conscience de ce qui est n'est en dernière analyse que la conscience de soi, il vient que *l'être* est *soi*, que la conscience est son dernier développement, que l'être n'atteignant la plénitude de l'existence que par l'esprit, l'être est l'esprit; et la réalité tout entière, dans ses formes, dans ses modes, dans ses moments, n'est que l'être qui devient esprit, l'être qui se retrouve, qui se rejoint, et qui entre ainsi en possession de l'existence absolue. Ainsi l'esprit est l'absolu; il est Dieu, et Dieu est tout. Cette équation finale, entre l'être, l'esprit, Dieu, tout, l'absolu, est le couronnement de la doctrine hégélienne; mais on peut dire que cette apothéose de l'esprit l'anéantit en lui-même, et lui ravit son essence en la généralisant : le panthéisme spiritualiste noie l'esprit dans l'illimité. En devenant tout ce qu'il pense, il n'est plus rien en dehors de ce qu'il pense, et il périt dans son universalité. Voilà, en termes abrégés, où la notion de l'esprit a été conduite par les dernières philosophies. Les spéculations sur l'être ont toujours pour résultat de le perdre en le confondant. La suppression de toute diversité substantielle est incompatible avec la véritable science, et la notion de la science même suppose que tout n'est pas *un même*.

La philosophie doit donc se renfermer dans les cadres de la raison humaine au lieu de les briser; et ce que la raison humaine nous apprend touchant l'esprit, le voici, dans l'état présent de la philosophie spiritualiste.

La personnalité humaine, ou le *moi*, s'atteste à elle-même par des

phénomènes de diverses sortes, par des phénomènes de passivité, par des phénomènes d'activité. La sensation, le jugement, le raisonnement, tous faits qui supposent le souvenir, sont des phénomènes passifs, en ce sens que nous ne pouvons, en certains cas, nous empêcher de les manifester. Au moins sont-ils involontaires, et soit dans leur point de départ, qui est une affection irrésistible, soit dans leur développement, dont la forme nous est imposée, nous sommes un *moi* passif, ou qui éprouve, et qui connaît qu'il éprouve et ce qu'il éprouve. En tant qu'il connaît en divers temps ces faits divers, il est identique, il est un. La connaissance la moins active, la plus involontaire, est l'acte et la preuve d'une unité connaissante.

Mais, quoique déterminé à éprouver et à connaître par une affection qui est donnée; quoique soumis, dans cette série d'opérations, à un ordre et à des formes immuables, le *moi*, en la traversant, se sent agir, et comme il agit successivement, et qu'il a conscience de la liaison de ses actes dans un seul et même agent qui est lui-même, il se connaît un, il se juge tel, par l'action comme par la passion. Et lorsqu'à l'activité forcée il unit une activité qu'il sent volontaire, ces phénomènes d'activité éminente lui révèlent, ou plutôt lui démontrent, plus pleinement encore, que le sujet de la volonté est un. La notion de son identité, donnée par la conscience, se transforme dans la raison et y devient la notion de l'unité.

Comme pensant, comme voulant, le *moi* est donc un, et ses volontés, ses pensées, surtout ses sensations, tout cela se manifeste à lui dans un milieu percevable ou concevable qui n'a pas la même unité. Sa personnalité, que constitue le témoin intérieur, identique, de tous ces actes, est placée elle-même au sein d'un monde manifesté par une multiplicité de phénomènes différents, les uns dans l'espace, les autres dans le temps. Ainsi, en présence de l'identique et de l'un, est le divers et le multiple. Si ce qui connaît n'était pas un, rien ne serait connu. Si le divers n'existait pas, rien ne serait à connaître. La connaissance, vérité primitive de conscience, suppose donc l'un et le divers. L'identité du tout est contradictoire, et l'unité absolue serait le néant du *moi*, de la conscience, de la connaissance, de la pensée. Or, si ces choses n'étaient pas, le reste serait comme s'il n'était pas. L'identité universelle équivaudrait donc au néant universel.

Il suit qu'une certaine diversité est la condition de l'être, et que l'unité est la condition de la connaissance. L'être divers qui est connu sera nommé comme on voudra; l'être un qui connaît pourra se nommer esprit.

Unité qui connaît et qui veut, c'est ce que la conscience nous révèle en nous. Mais, par une induction naturelle, d'une autorité irrésistible, peut-être d'une certitude démonstrative, le monde entier du divers suppose, dans son existence même, une unité dont la connaissance l'égale. Tout ce qui est est nécessairement connu ; car que serait ce qui ne serait ni connu ni connaissable? Il existe donc une unité connaissante, dont la connaissance est universelle et absolue ; rien n'empêche de l'appeler également esprit. D'autres inductions non moins puissantes nous autoriseraient à lui attribuer une volonté en rapport avec sa puissance, une puissance en proportion avec l'existence du monde ; mais

cette recherche nous mènerait trop loin, et elle n'est pas de notre sujet. Qu'il nous suffise d'indiquer que l'existence et la connaissance du tout atteste un être qui connaît tout, et dont l'unité s'égale à l'infini.

En d'autres termes, l'homme est esprit, Dieu est esprit. L'esprit est l'unité intelligente. On pourrait concevoir l'unité sans l'intelligence. Telle peut-être serait la notion de la force; mais la force n'est pas nécessairement esprit. On ne pourrait concevoir l'intelligence sans l'unité. Cette unité est-elle purement phénoménale, la forme de l'acte intellectuel? Mais alors elle est la forme de l'être en acte : d'ailleurs les actes intellectuels, divers dans le temps, supposent un agent identique, et l'identité de l'agent suppose en lui l'unité substantielle. Cet agent connaît ses actes, il se connaît dans ses actes, et ces actes ne seraient pas des actes d'intelligence, s'ils n'étaient connus de lui. Penser n'est que se connaître intelligent, et, pour l'être intelligent, c'est se sentir être. D'où nous tirons cette définition de l'esprit : Une substance simple ayant conscience d'elle-même. C. R.

ESSENCE [de *essentia*, introduit pour la première fois dans la langue latine par Cicéron et formé du verbe *esse*, être, à l'imitation du grec οὐσία, qui dérive de la même manière de εἶναι, l'infinitif du verbe *être* dans la langue grecque. — En allemand, *essence* se traduit par *wesen*, qui est dans un rapport à peu près semblable avec le verbe *être*, (*sein*) ainsi que le prouve le participe passé *gewesen*]. Dès les premiers pas que l'on fit dans la métaphysique, on ne tarda pas à s'apercevoir qu'il y a dans chacun des êtres dont l'univers se compose deux sortes d'éléments bien distinctes : les uns sont mobiles, variables, fugitifs, multipliés à l'infini, ne faisant que paraître et disparaître; les autres permanents, identiques, toujours semblables à eux-mêmes, constituent le fond et l'unité de chaque existence. On a appelé les premiers des *accidents* (συμβεβηκότα); on a donné aux derniers le nom d'*essence* (οὐσία). Le mot *essence* avait donc autrefois, dans la métaphysique des Grecs, une signification plus étendue et en même temps plus nette que dans la nôtre : il désignait le contraire des accidents ou des simples phénomènes, c'est-à-dire le plus haut degré de réalité et de durée, ce qui constitue le fond même de l'être, soit en général, soit dans chaque existence en particulier; il ne s'appliquait pas moins à la substance qu'à la qualité la plus invariable, à ce que nous appelons aujourd'hui plus particulièrement du nom d'essence. En effet, pour Platon comme pour Aristote et pour les philosophes qui ont marché sur leurs traces, l'essence, c'est tout ce qui est véritablement, ce qui dépasse la sphère de l'observation des sens et n'est connu que par la raison, ce qui occupe le premier rang dans la parole, dans la pensée et dans le temps (*Métaphysique*, liv. IV, c. 8). Platon la fait consister dans les idées, parmi lesquelles on voit figurer l'unité et l'être, c'est-à-dire ce que nous appelons la substance. Pour Aristote, elle est la première des catégories, c'est-à-dire la plus nécessaire parmi les conceptions de notre entendement, et le nom qui lui est consacré (οὐσία) s'applique également à ces trois choses : 1° à la forme, c'est-à-dire aux qualités qui constituent la nature spécifique de chaque être, les qualités qui nous représentent le genre et l'espèce, et dont l'énoncé est l'objet propre des définitions;

2° à la matière, dans laquelle les qualités nous apparaissent d'une manière sensible, au *substratum* ou sujet (ὑποκείμενον) par lui-même indéterminé, auquel vient s'appliquer la forme comme le cachet s'imprime dans la cire; 3° à l'être concret ou à l'individu (σύνολον) formé par la réunion des deux éléments précédents, où plutôt dans lequel ces deux éléments ont une véritable existence. Ainsi tout le monde tombait d'accord sur la signification du mot; mais on était divisé sur la nature de la chose. Pour le chef de l'Académie, les essences, comme nous l'avons déjà dit, ce sont les idées : ce qu'il y a de plus général, de plus universel, de plus abstrait dans la pensée, c'est précisément ce qu'il y a de plus réel dans les choses. Au contraire, selon le fondateur du Lycée, ce qu'il y a de plus réel, ce qui contient au plus haut degré l'existence et l'être, c'est, non pas le phénomène ou l'accident, entièrement opposé à la nature de l'essence, mais l'individu, la réunion de la matière et de la forme, qui, en dehors de cette réunion, ne sont que de pures conceptions de l'intelligence. Au-dessus des individus qui peuplent le monde sensible, il n'y a que Dieu, qui lui-même encore est un individu; car (et c'est là le beau côté de la métaphysique d'Aristote) il compte au nombre de ses attributs la conscience, il est la *pensée de la pensée,* il pense et il agit actuellement. C'est un fait très-important et qui n'a pas été assez remarqué, que cette confusion, chez tous les métaphysiciens de l'antiquité, ou plutôt cette identification, sous un même nom et dans une même idée, de l'essence et de la substance. Pour eux la substance séparée de l'essence, c'est-à-dire le *substratum* indéterminé, indéfini de toute qualité et de toute forme, c'était la *matière première,* une sorte d'intermédiaire entre l'être et le non-être, une véritable abstraction qui, dans Platon comme dans Aristote, ne sert à désigner que la simple possibilité des choses (*Voyez* DUALISME). Quant à la matière proprement dite, ou quant aux éléments physiques qui entrent dans la composition des corps perçus par nos sens, ils sont dans les mêmes conditions que les autres êtres; ils ont leurs caractères, leurs attributs, leurs natures propres, par lesquels ils se distinguent complétement de ce sujet passif et nu dont nous venons de parler.

La distinction de l'essence et de la substance n'a commencé à s'établir que sous le règne de la philosophie scolastique, sous l'influence même de la langue métaphysique d'Aristote. Prenant pour quelque chose de réel la notion abstraite de la matière, du sujet indéterminé de toutes les formes possibles, les philosophes du moyen âge lui ont donné le nom de substance ou de *substratum*, qui est en effet la traduction littérale du mot grec ὑποκείμενον. Ils ont réservé le mot *essence* aux qualités exprimées par la définition ou aux idées qui représentent le genre et l'espèce. Un de ceux qui ont le plus contribué à ce résultat, c'est Duns Scot, qui, dans son traité du *Principe des choses* (t. III de ses *OEuvres complètes*, quest. 7, art. 1er et suiv.), enseigne expressément que la matière première dépouillée de toute forme, que le sujet passif et nu, comme le concevait Aristote, a une réalité actuelle, une existence positive, et constitue dans chaque individu l'être proprement dit. Cette matière première entre à la fois dans la substance des hommes et dans celle des anges, elle alimente également les esprits et les corps. Dès lors que devient la forme ou l'essence entendue à la manière des scolasti-

ques, si l'on veut conserver l'unité dans l'être? Elle descend nécessairement au second rang, à celui qu'occupait autrefois la matière première; elle n'est plus par elle-même qu'une simple abstraction. Sans doute le réalisme a lutté quelque temps contre ce partage: on voit saint Thomas d'Aquin (*Summa Theol.*, 1re partie, quest. 14, art. 4), à l'exemple de Platon, identifier dans l'intelligence suprême et dans les formes éternelles de cette intelligence, c'est-à-dire dans les idées, l'essence et la substance des choses. « Toutes les créatures, dit-il, tant les spirituelles que les corporelles, existent par cela seul que Dieu les connaît. C'est par son intelligence que Dieu produit toutes choses, car son intelligence (*suum intelligere*), c'est son être. » Mais Scot et les nominalistes ont été les plus forts, et la distinction dont nous parlons a été maintenue jusqu'à l'avénement du cartésianisme et dans le sein même de cette grande philosophie.

En effet, Descartes, fidèle en ce seul point au langage et aux habitudes de la scolastique, continue à parler de la substance comme d'une chose entièrement différente de l'essence. Sans lui accorder aucun caractère positif, aucune vertu déterminée, comme Leibnitz lui en fait justement le reproche, il nous la montre sans cesse comme le plus haut degré de la réalité et de l'être. « Lorsque nous concevons la substance, dit-il (*Principes philosophiques*, 1re partie, § 1), nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. » Il est clair, et Descartes lui-même en fait la remarque, que cette idée de la substance ne peut convenir qu'à Dieu. Mais, dans les créatures, c'est véritablement à l'essence qu'il donne le premier rang, quoique le nom de la substance soit encore conservé comme celui d'un élément distinct; il ôte à l'essence le caractère purement logique qu'elle avait dans l'école, pour en faire le principe véritable ou le fond de toutes les qualités et de tous les modes sous lesquels nous apercevons un être. Parmi les attributs de chaque substance, il n'y en a qu'un seul, selon lui, qui mérite le nom d'essence, et duquel les autres dépendent et ne sont que des modifications; c'est l'étendue dans les corps et la pensée dans les esprits. En vain Descartes conserve-t-il encore à la pensée et à l'étendue le nom d'attribut; il est évident que le rôle qu'il leur fait jouer dans l'existence entière de chaque être ne laisse point de place à un principe plus élevé, et suppose implicitement l'identité de l'essence et de la substance. Mais ce résultat ne peut pas être admis dans les conditions de la philosophie cartésienne; l'étendue n'est qu'une abstraction géométrique qui ne saurait rendre compte des phénomènes de la résistance ou du mouvement dans les corps; la pensée ne saurait expliquer les actes de la volonté ni même les simples fonctions de la vie; enfin l'une et l'autre, supposant au-dessus d'elles un principe supérieur, perdent par là même le rang qu'on a voulu leur donner. Aussi Leibnitz, tout en poursuivant le même but que Descartes et en profitant de son exemple, a-t-il substitué à toutes les abstractions ou logiques, ou géométriques, ou métaphysiques, qui viennent de passer sous nos yeux, le principe réel et vivant de la force. Dans cette idée, l'essence et la substance ne forment en effet qu'une seule et même chose; car l'activité et la puissance causatrice qui est le caractère constitutif, c'est-à-dire l'essence de la force, n'est pas un attribut comme

un autre, si toutefois elle mérite le nom d'attribut; c'est quelque chose de permanent et de durable, en un mot d'identique, comme on conçoit la substance; et elle a de plus que la substance la vie, la faculté de se suffire à elle-même et de produire hors de son sein, par sa seule énergie, tous les modes possibles de son existence. Il n'est pas un phénomène, soit de la conscience, soit des sens, dont on ne puisse rendre compte par la notion de force; il n'est pas une idée de la raison, si universelle et si absolue qu'elle puisse être, qui ne rentre dans ce principe, lorsqu'on l'applique à l'universalité des choses. C'est ce principe, à la lumière duquel on comprend à la fois Platon et Aristote, qui domine et doit être maintenu dans la métaphysique de nos jours. Le nominalisme moderne, c'est-à-dire la philosophie de Locke et de Condillac, aussi bien que le moderne réalisme, représenté en Allemagne par les systèmes de Fichte, de Schelling et de Hegel, n'ont servi qu'à le rendre plus évident et à le dégager de la confusion où Leibnitz lui-même l'avait laissé. *Voyez* CAUSE, SUBSTANCE, FORCE.

Cependant le mot *essence* peut aussi s'appliquer par analogie à des choses qui n'ont aucune existence réelle, et, dans ce cas, conservant sa signification logique, il n'exprime que les qualités ou les idées qui doivent entrer dans la définition. C'est ainsi que l'on dira toujours que l'essence d'un triangle équilatéral, c'est d'avoir ses trois angles égaux et ses côtés égaux. C'est uniquement dans ce sens que Kant a conservé le mot *essence*, et il veut, par une conséquence naturelle de son système, qui établit un abîme entre l'existence et la pensée, que l'essence d'une chose soit distinguée de sa nature. La première est déterminée par la seule notion que nous avons de cette chose, et peut, comme la notion elle-même, être tout à fait chimérique. La seconde, au contraire, exprime ce qu'il y a de réel dans les objets que nous nous représentons, et ne peut être constatée que par l'expérience.

ESTHÉTIQUE. C'est le nom qui a été donné à la science du beau et à la philosophie des beaux-arts. Ce mot, dérivé du grec (αἴσθησις, sensation), conviendrait sans doute mieux à une théorie de la sensibilité; mais il est aujourd'hui consacré par l'usage. —Malgré l'importance et l'intérêt des questions qu'elle traite, l'esthétique n'est parvenue que fort tard à obtenir une place indépendante et le rang qui lui est dû parmi les sciences philosophiques. Si elle a été cultivée avec ardeur en Allemagne depuis un demi-siècle, son nom en France commence à peine à être connu. Nous nous proposons, dans cet article, de combattre d'abord quelques préjugés qu'elle rencontre encore dans beaucoup d'esprits; nous essayerons ensuite d'en tracer le cadre et d'en manquer les principales divisions. Nous terminerons par un exposé rapide des diverses formes qu'elle a eues jusqu'à présent.

1°. Il est inutile de réfuter l'opinion de ceux qui prétendent que le beau est une affaire de sentiment, que le goût varie avec les individus, et que l'appréciation des œuvres d'art ne peut être soumise à des règles fixes. Ce système, on le sait, n'est que le scepticisme appliqué à l'art et à la littérature. Encore, s'il pouvait se renfermer dans les limites qu'il paraît vouloir ici s'imposer à lui-même; mais c'est le propre du scepticisme, lorsqu'il a pénétré dans la pensée humaine, de l'envahir

tout entière. Une pente fatale et irrésistible l'entraîne de l'art à la morale, à la politique, à la religion, à l'universalité de nos connaissances. Nous l'abandonnons à ses propres conséquences. Remarquons seulement que ceux qui le professent se démentent eux-mêmes; car ils portent sur la beauté, des jugements aussi absolus que sur le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste. Ils n'hésitent pas plus à se prononcer sur le mérite absolu des ouvrages d'art que sur la moralité des actions humaines.

Aux yeux de beaucoup d'hommes qui ont peu réfléchi sur la véritable mission de l'art, *les arts d'agrément*, ainsi qu'ils les appellent, étant uniquement destinés à produire un ordre particulier de jouissances, celles de l'imagination, ne peuvent devenir l'objet de la science; mais, comme s'ils s'apercevaient de l'insuffisance de leur principe, ils se hâtent de le modifier par la maxime qui veut que l'utile se mêle à l'agréable : l'art, dit-on, doit à la fois *instruire et plaire*. Or, en supposant que la mission de l'art soit en effet de revêtir la vérité de formes qui l'embellissent, on avouera que la science peut au moins, dans les représentations de l'art, séparer le fond de la forme, et chercher à comprendre le sens de ses enseignements. On reconnaît aussi dès lors que l'art a un côté sérieux, qu'il doit être soumis à des règles, et n'est pas livré aux caprices de l'imagination. Un autre préjugé a sa source dans une fausse idée de la dignité de l'art et de son indépendance. Que la science étudie les lois de l'univers physique et moral, qu'elle soumette à ses analyses et à ses calculs les phénomènes de la nature, qu'elle entreprenne de décrire et de classer les événements de l'histoire, de dévoiler l'organisation des sociétés, elle ne sort pas de son domaine; mais si elle essaye de pénétrer dans le monde de l'art, elle ne peut que s'égarer dans ces mystérieuses régions. Comment aborder avec la réflexion les œuvres de l'inspiration? Ira-t-elle porter le scalpel de l'analyse sur les créations vivantes de l'artiste et du poëte? Espérez-vous dérober au génie ses secrets qu'il ne sait pas lui-même? Prétendez-vous lui tracer la route qu'il doit suivre; croyez-vous l'enfermer dans vos classifications et l'enchaîner par vos formules? il se rira de vos règles pédantesques; il n'obéit qu'au souffle divin qui l'anime. Comme Dieu, dont il possède le plus bel attribut, il crée librement. Vouloir lui imposer des lois, et soumettre ses œuvres au contrôle de la froide raison, c'est plus qu'une témérité, c'est presque une impiété et une profanation. En un mot, entre l'art et la philosophie, il y a une opposition complète : origine, but, procédé, langage, tout entre eux diffère. N'est-ce pas assez d'avoir un art poétique, faut-il y ajouter une métaphysique de l'architecture, de la sculpture, de la peinture et de la musique? Creuses et vides théories qui n'auront jamais la vertu d'enfanter une œuvre d'art, et ne serviront qu'à égarer le talent qui voudra s'y conformer. Tous ces raisonnements sont plus spécieux que solides. D'abord, en élevant si haut l'art, ne risque-t-on pas de le rabaisser en réalité? N'exagérons pas ce qu'il y a de mystérieux dans son origine, ses procédés et ses effets. Si l'art ne s'adresse pas à l'esprit et à la raison, si tout en lui est inintelligible et incompréhensible, il n'y a plus rien de commun entre lui et l'intelligence humaine; il est réduit à s'exercer sur les facultés inférieures de l'âme, l'imagination et la sensibilité. Alors il

descend du haut rang qu'on avait voulu lui attribuer. Si, au contraire, il exprime et représente, par des formes sensibles, les idées éternelles qui sont l'essence des choses et aussi le fond de la raison, celle-ci doit les reconnaître sous ces images et ces symboles, comme elle veut les contempler dans les phénomènes de la nature et les événements de la vie réelle. Les œuvres de l'artiste seraient-elles plus obscures et plus énigmatiques, moins transparentes que celles de la nature? N'est-ce pas, au contraire, sa tâche de dépouiller un fait, un événement, une idée, des accidents insignifiants, des accessoires prosaïques qui les obscurcissent ou les défigurent dans le monde réel, en un mot de représenter l'idéal? S'il en est ainsi, entre l'art qui crée cette manifestation idéale du beau et la philosophie qui cherche à saisir le vrai sous sa forme abstraite et pure, il y a un rapport évident; ils ne peuvent être étrangers l'un à l'autre, entre eux il existe communauté d'idées malgré la diversité des formes et des moyens; ils doivent s'entendre tout en conservant leur rôle distinct et leur indépendance.

Mais, dira-t-on, si la philosophie ose toucher aux représentations de l'art pour en abstraire les idées qu'elles recèlent, et renfermer celles-ci dans ses arides formules, elle leur ôte la vie, elle détruit l'art qui consiste dans l'harmonie et la fusion intime de l'idée et de son image. — Nous l'avouons, en cherchant à pénétrer le sens des créations de l'art, la philosophie leur enlève quelque chose de ce charme particulier qui naît de la simple contemplation du beau. Néanmoins, loin d'exclure cette première impression, elle la présuppose, mais à ce sentiment elle en fait succéder un autre. L'âme humaine a plusieurs facultés qui chacune à leur tour demandent à être développées: après avoir admiré, l'homme veut comprendre; après la spontanéité, la réflexion; après l'émotion naïve, le jugement qui cherche à se rendre compte. L'enfant lui-même, pour satisfaire sa curiosité naissante, brise le jouet dont il s'était amusé. A Dieu ne plaise que nous fassions de l'art un amusement frivole; mais, quelle que soit l'importance et la grandeur des objets qui sont offerts à l'homme, il y a en lui un besoin irrésistible qui le porte à leur demander ce qu'ils signifient, quelles idées ils représentent, à vouloir démêler ces idées et les concevoir sous leur forme pure et abstraite; ce besoin, c'est celui auquel répond la philosophie; et rien ne lui échappe, rien ne se soustrait aux avides recherches qu'il provoque. Par cela même que l'art développe de grandes conceptions, qu'il ébranle fortement toutes les puissances de l'âme humaine, la raison se sent d'autant plus vivement sollicitée à se rendre compte de ses effets et à pénétrer le secret de ses œuvres. Nous trouvons à cette étude un plaisir nouveau, plus sévère que le premier, non moins vif ni moins profond. Ne dites pas que la science profane les œuvres de l'art en cherchant à en comprendre le sens; profane-t-elle aussi les œuvres de Dieu lorsque, armée des procédés de sa méthode, elle essaye de dévoiler les lois de la nature et de lui arracher ses secrets? L'astronomie, la physique, la chimie seraient, à ce titre, des sciences impies et sacriléges. Pourquoi la raison humaine ne pourrait-elle rien comprendre aux créations du génie? Le génie, n'est-ce pas l'esprit humain lui-même? ce qu'il produit par l'une de ses facultés, pourquoi ne le comprendrait-il pas avec une autre? Quand il s'élève dans les plus hautes régions, sur les ailes de

l'inspiration, perd-il tout à fait la conscience de lui-même, pour que, redescendu sur la terre, il ne se souvienne plus des cieux qu'il a parcourus? et nous qui l'admirons, nous ferait-il partager son enthousiasme s'il ne savait nous initier à ses mystères? Il ne s'agit donc pas d'ôter au génie son caractère divin, de le dépouiller de son auréole, et de lui enlever les hommages qui lui sont dus; mais d'ajouter à la première impression que fait sur nous ses œuvres, une admiration intelligente et raisonnée. Le véritable culte de l'art est un culte éclairé, sérieux, il ne se confond pas avec l'enthousiasme factice des amateurs et des dilettanti; c'est à la philosophie à l'inaugurer, parce qu'à elle seule il appartient de montrer ce qu'il y a de réellement divin dans ses créations, en faisant ressortir les idées éternelles qui en constituent le fond. Il y aurait de l'ingratitude à méconnaître ce que l'art doit à la philosophie; car c'est elle qui la première a proclamé sa dignité, sa sainteté, quand il en avait lui-même presque perdu la conscience. Les profanateurs de l'art sont ceux qui lui donnent pour but unique de plaire à l'imagination, de charmer les sens, de flatter les passions, qui en font le ministre de je ne sais quelle volupté raffinée, plus propre à énerver les âmes qu'à les élever et les purifier. C'est à eux que s'applique le *Odi profanum vulgus et arceo* du poëte, non aux adorateurs de la vérité éternelle sœur de l'idéale beauté.

Il est, nous l'avouons, une philosophie étroite et mesquine qui prétend ramener les plus hautes conceptions de la pensée aux proportions de la perception sensible; celle-là, vous avez droit de l'écarter, elle n'a pas le sens de l'art. Il en est de même de ce froid rationalisme qui réduit la science à de vides formules, qui ne sait qu'abstraire, comparer et combiner des notions finies, sans jamais s'élever jusqu'à l'infini. Il est également incapable de comprendre les représentations de l'art. Mais il est une philosophie qui conçoit l'infini, l'éternel, le nécessaire, qui le cherche partout dans la nature, dans l'homme, dans l'histoire; qui non-seulement le cherche, mais l'aime et l'adore. A elle il est donné de s'introduire dans le sanctuaire de l'art et d'étudier ses œuvres; car les œuvres de l'art ne représentent qu'une chose, l'infini, l'invisible sous des formes visibles et finies.

Mais s'il est permis à la philosophie de déterminer les principes de l'art, celui-ci n'a-t-il rien à craindre pour son indépendance? du moment que la philosophie s'arroge le droit de juger ses œuvres, n'aura-t-elle pas aussi la prétention de lui imposer des règles? or le génie est au-dessus des règles. Nous pourrions d'abord répondre avec un illustre philosophe : « Le génie, c'est la plus haute conformité aux règles. » Dans ses sublimes écarts, et jusque dans ses caprices et ses fantaisies, il reste encore fidèle à certaines lois qui sont les lois fondamentales de l'art; autrement, il n'enfanterait que des conceptions bizarres, dénuées de sens et d'intérêt comme d'harmonie et de beauté; il ne serait plus le génie. Sans doute, ces lois se confondent avec lui-même et forment son essence la plus intime; en s'y soumettant, il n'éprouve aucune contrainte, il les suit spontanément; à cette condition il est inspiré et libre; mais il ne s'en écarte pas plus que la nature ne s'écarte des siennes. La philosophie qui cherche à les connaître ne les lui impose pas plus qu'elle ne les invente. Elles sont antérieures à l'un

et à l'autre, puisqu'elles expriment la nature éternelle des choses. Quant aux règles arbitraires et conventionnelles, l'artiste a raison de les dédaigner, et elles n'ont jamais enchaîné le véritable talent. C'est donc se faire une fausse idée de la science qui étudie les règles et les principes de l'art, que de s'imaginer qu'elle a la prétention de faire la leçon au génie, de lui fournir des recettes, d'apprendre à faire un tableau, une statue, une composition musicale, un poëme; rien en effet ne serait plus ridicule. La partie technique de l'art elle-même, la seule qui puisse s'enseigner, n'est pas du ressort de la philosophie. La philosophie, on ne saurait trop le répéter, aspire avant tout à connaître et à comprendre; elle est née d'une noble et haute curiosité, et quand il s'agit de l'art qui crée spontanément, son but est spéculatif et non didactique. Ce n'est pas à dire qu'elle ne doive exercer sur l'art aucune influence; quand elle est parvenue à se former une idée exacte de sa mission, elle doit la lui rappeler s'il venait à l'oublier. Lorsque l'artiste s'écarte des grands et impérissables principes du beau, qu'il sacrifie au caprice de la mode et flatte les passions du vulgaire, alors, transformée en haute critique, la philosophie lui adresse de sévères conseils; mais ici, où est le mal et le grand préjudice pour l'art? Ce droit, d'ailleurs, ne l'a-t-il pas à son tour à l'égard de la philosophie, et n'en a-t-il pas de tout temps largement usé? Combien de fois la poésie, par exemple, n'a-t-elle pas flétri avec raison de pernicieuses doctrines, livré au mépris et au ridicule des systèmes qui déshonoraient la science et insultaient à la morale? La philosophie et l'art sont deux puissances égales et libres; mais, leur objet étant au fond le même, l'une cherchant à comprendre ce que l'autre représente sous des formes sensibles, elles ont droit de se contrôler mutuellement. Cette alliance, fondée sur la nature des choses, et que l'histoire nous montre dans le passé, ne peut que se fortifier dans l'avenir.

En résumé, il existe une science du beau et une philosophie de l'art; de plus, on doit prendre ces deux mots au sérieux, c'est-à-dire ne pas confondre la philosophie des beaux-arts avec le savoir superficiel des amateurs, avec les recherches estimables d'ailleurs de l'érudition, ou avec les réflexions plus ou moins sensées de la critique proprement dite. La connaissance des principaux monuments de l'art, un goût sûr et délicat, une critique exercée, une imagination vive, sont nécessaires au philosophe qui, non content de saisir l'idée du beau dans son abstraction et ses formes générales, se propose de suivre les principes métaphysiques de l'art dans leurs applications les plus diverses et dans leur développement historique, chez tous les peuples et à travers tous les âges. Mais la condition essentielle, à laquelle rien ne peut suppléer, c'est le véritable esprit philosophique, l'intelligence des idées qui sont l'objet de la philosophie, et que l'art aussi est appelé à manifester dans ses œuvres.

2°. Nous n'avons pas la prétention de tracer ici un plan complet de l'esthétique et d'organiser les différentes parties d'une science à peine sortie du berceau; nous nous bornerons à indiquer les divisions générales qui se laissent facilement reconnaître.

Analyser l'idée du beau, marquer avec précision ses caractères, décrire les phénomènes qui l'accompagnent et les facultés auxquelles il se

rapporte; étendre cet examen aux idées qui ont un rapport intime avec la précédente, celle du sublime en particulier; suivre ensuite l'idée du beau dans son développement à travers les règnes de la nature et les formes de l'existence humaine, jusqu'à ce qu'elle parvienne à sa véritable réalisation dans l'art; déterminer la nature et le but de l'art, ses rapports avec les autres sphères de la pensée; examiner les conditions et les principes de la représentation artistique; enfin décrire les qualités nécessaires pour la production des œuvres de l'art et que doit posséder l'artiste, le génie, le talent, l'imagination et le goût, telles sont les questions principales que renferme l'esthétique *générale*, ou la première partie de la science du beau.

Une seconde partie doit comprendre la *théorie des arts particuliers*. Il ne s'agit plus ici de déterminer les caractères du beau et les principes de l'art en général, mais de descendre à l'examen de chacun des arts en particulier, de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, et d'étudier leur nature et leur rôle propre, leurs limites respectives, de saisir leur ressemblance et leur différence, de fixer les conditions et les règles auxquelles ils sont soumis, d'établir leurs véritables rapports, de marquer la place et le rang qu'ils doivent occuper dans une classification naturelle, et de former ainsi un véritable système des arts.

Mais cette théorie serait imparfaite si l'histoire ne venait l'éclairer et la compléter. L'art, comme la philosophie, la religion, le droit, a subi des changements et des révolutions. L'idée du beau a revêtu différentes formes aux diverses époques de l'humanité; il y a donc une histoire qui expose et caractérise ces changements et ces formes; sans elle, la théorie des arts est étroite et fausse. En effet, chaque art a sa place spécialement marquée dans l'histoire. La sculpture, par exemple, atteint son plus haut point de perfection dans l'art grec; de même, la question des genres, c'est-à-dire des formes essentielles de l'art, répond aux grandes divisions de l'histoire, et, séparée de la philosophie de l'histoire, elle n'engendre que de stériles et vaines disputes. Qu'est-ce, en effet, que l'art classique et l'art romantique, sinon l'art ancien et l'art moderne, l'art païen et l'art chrétien? *L'histoire générale de l'art* doit donc former la troisième partie de l'esthétique; elle permet aussi de tirer des conclusions sur l'avenir de l'art et ses destinées futures.

3°. L'esthétique, comme science indépendante, fut inconnue des philosophes de l'antiquité; les questions relatives à l'idée du beau sont mêlées dans leurs ouvrages avec celles de la morale et de la politique. C'est ainsi qu'on les rencontre déjà dans les discussions des sophistes et dans les entretiens de Socrate. Platon est le premier qui ait jeté les bases d'une théorie du beau; elle est disséminée dans plusieurs de ses dialogues, le *Phèdre*, le *Grand Hippias*, le *Banquet*, le deuxième et le dixième livre de la *République*, les *Lois*, l'*Ion*, etc. Il a su dégager l'idée du beau des autres notions de l'intelligence avec lesquelles on la confond communément, et il l'a placé dans une sphère supérieure à celle des sens et du raisonnement. Il remonte à sa source première, reconnaît son caractère éternel et divin, et montre son affinité avec les idées du vrai et du bien. En outre, il a porté l'analyse dans la partie la plus délicate et la région la plus mystérieuse de l'âme humaine, en décrivant avec autant de vérité que de profondeur les phénomènes de l'amour,

de l'enthousiasme et de l'inspiration poétique. Nul philosophe, dans l'antiquité, n'a fait plus que Platon pour la science du beau. Néanmoins sa théorie est loin d'être entièrement satisfaisante. Il a trop séparé l'idéal du réel. C'est le vice général de la philosophie platonicienne. En outre, en montrant l'identité du *beau* et du *bien* (καλὸν κἀγαθὸν), il n'a pas su maintenir leur différence, ce qui lui fait méconnaître le véritable but de l'art et son indépendance. Celui-ci, dès lors, est considéré comme un instrument d'éducation morale, et subordonné aux vues du législateur; c'est ainsi que s'explique l'arrêt sévère porté contre les poëtes, le caractère exclusivement moral et presque sacerdotal de la poésie et des arts dans la *République* et dans les *Lois*. Enfin Platon est le premier qui ait mis au jour cette malheureuse théorie de l'imitation, qui, plus tard prise à la lettre, a produit, surtout chez les modernes, de si grossières méprises.

Aristote n'a traité ni du beau ni de l'art en général; sa *Poétique* n'est qu'un fragment sur l'art dramatique, et encore ne comprend-elle guère que les règles de la tragédie. Le point de vue d'Aristote est plus expérimental que théorique. Les règles qu'il donne sont déduites des chefs-d'œuvre du théâtre grec. Aussi, dégagées de toute fausse interprétation, elles renferment un élément impérissable; mais elles ne conviennent parfaitement qu'à l'art classique, et sont trop étroites, si on veut les appliquer au théâtre moderne. Aristote n'a pas compris clairement l'origine et le but de l'art, et il est difficile de concilier ses idées sur différents points qu'il ne fait d'ailleurs qu'effleurer. Ainsi il donne pour origine à la poésie le penchant à l'*imitation* et le désir de *connaître*. Ailleurs il modifie ce principe lorsqu'il dit, par exemple, que la peinture doit représenter *non ce qui est, mais ce qui doit être;* que la tragédie est l'*imitation du meilleur;* que *la poésie est plus vraie que l'histoire :* ce dernier mot surtout est profond et vrai; il suffirait, pour prouver qu'Aristote donne pour but à l'art l'idéal. Malheureusement il ne s'élève pas toujours à cette hauteur de vues, et on peut lui reprocher, comme à Platon, d'avoir frayé les voies au système de l'imitation. Le même défaut de clarté se fait sentir dans la célèbre maxime de la *purification des passions* (κάθαρσις), interprétée de manières si diverses. Elle renferme encore une idée profonde, mais elle indique plutôt l'effet moral et religieux que le véritable but de l'art.

Après Platon et Aristote, la question du beau n'a été traitée dans l'antiquité que par deux auteurs, Plotin et saint Augustin. Le livre de Plotin sur le beau est justement admiré; il renferme des vues originales et des pensées profondes, la théorie de l'expression y est développée avec un éclat qui ne devait pas être surpassé. Selon Plotin, la beauté matérielle n'est que l'expression, le reflet de la beauté spirituelle. La beauté, c'est le triomphe de l'esprit sur la matière; l'âme seule est belle, et l'amour du beau est celui de l'âme qui se reconnaît dans sa propre image. Il faut donc que l'âme se fasse belle pour comprendre et sentir la beauté. En outre, Plotin établit une gradation entre les genres de beauté. Il reconnaît la supériorité du beau moral sur le beau sensible. Il insiste sur la nécessité de s'élever par la pensée pure jusqu'au principe et à la source de toute beauté. On doit lui savoir gré aussi d'avoir compris l'importance de l'art, dont il fait, il est vrai, une imi-

tation de la nature, mais en donnant à l'un et à l'autre pour but l'imitation des idées divines. Les défauts de la théorie sont ceux que l'on peut reprocher au mysticisme alexandrin, une tendance exagérée à tout rapporter à l'unité, à déprécier la réalité et à ne considérer le beau réel, dans la nature et dans l'art, que comme un ensemble de formes, d'ombres vaines et mensongères. Ces exagérations se font surtout sentir dans les passages où il est question de l'amour et de l'enthousiasme. Le point de vue religieux et moral domine d'ailleurs toute cette théorie, au point de ne pas permettre l'indépendance de l'art.

Saint Augustin avait composé un livre sur le beau, qui, malheureusement, est perdu; mais on retrouve la pensée qui l'avait dicté dans ses autres écrits, en particulier dans le *Traité sur la musique*. Saint Augustin résume sa théorie du beau dans cette phrase si souvent citée : *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est.* Son principe est, en effet, celui de l'unité et de la convenance des parties comme constituant le caractère essentiel de la beauté; il développe ce principe en l'appliquant à la musique.

Quant au traité *du Sublime*, de Longin, malgré ses mérites, c'est l'ouvrage d'un rhéteur plutôt que d'un philosophe. La question n'est envisagée que dans son rapport avec l'éloquence. Nous ne parlerons pas non plus de l'*Art poétique* d'Horace ni des principes de Quintilien; ces traités ne renferment aucunes vues philosophiques et ne contiennent que des règles spéciales sur la poésie ou l'art oratoire.

Passons aux temps modernes. Les questions qui ont pour objet le beau et l'art ont peu occupé les philosophes du XVII[e] siècle. Bacon range les beaux-arts parmi les sciences dont le but est l'agrément. Dans sa classification, l'architecture n'est pas distinguée des mathématiques et des arts mécaniques. La poésie forme une des trois branches principales des connaissances humaines, et répond à une des trois grandes facultés de l'homme, l'imagination. Mais sa nature est méconnue, elle se définit *une histoire faite à plaisir*.

Les questions qui préoccupent le cartésianisme sont étrangères au beau et à l'art; dans cette grande école, quelques esprits du second ordre se sont contentés de reproduire, en les affaiblissant, les traditions de l'antiquité, les idées de Platon et de saint Augustin ; c'est là, en particulier, ce qui fait le fond des traités *sur le Beau*, de Crouzaz et du Père André.

L'école de Leibnitz et de Wolf a eu l'honneur, non pas de fonder l'esthétique, mais de la détacher de l'ensemble des sciences philosophiques, avec lesquelles elle était restée jusqu'alors confondue, de lui donner un nom et une existence à part. Ce fut un disciple de Wolf, Baumgarten, qui, le premier, conçut l'idée d'une science du beau, et la nomma *esthétique*. Le mot n'est pas heureux, mais il reproduit le point de vue de l'auteur, qui est celui du wolfianisme. Baumgarten considère l'idée du beau comme une perception confuse ou un *sentiment*. La clarté, selon lui, ne réside que dans les idées logiques. Ainsi cette science proclamée si indépendante, se trouve être à peine une science, elle n'est qu'un satellite obscur de la morale (*Voyez* BAUMGARTEN). Vinrent ensuite Mendelssohn, Sulzer, Eberhard, qui modifièrent le principe précédent, firent de l'idée du beau une conception abstraite, et l'identifièrent complétement avec celle du bien.

En Angleterre, l'école sensualiste, au XVIII[e] siècle, a produit plusieurs écrits plus ou moins remarquables sur la théorie du beau : on doit citer Shaftesbury, Hogard, Hutcheson, Burke. Mais un système aussi étroit que le sensualisme était incapable de découvrir les véritables principes de l'art. Shaftesbury et Hutcheson identifient le bien et le beau, et reproduisent la maxime de l'unité dans la variété. Hutcheson admet en outre un sens particulier du beau. La ligne ondoyante de Hogard est une application originale de la formule de l'uniformité combinée avec la variété. Burke développe et applique le système sensualiste dans sa pureté, confond le sublime avec le terrible, et fait du beau un sentiment qui a son origine dans l'instinct de conservation et de sociabilité.

En France, Diderot et les encyclopédistes exposent à peu près les mêmes idées, en insistant davantage sur le but moral; c'est dans ce sens que Diderot composa ses pièces morales. D'un autre côté, Le Batteux commente Aristote avec l'esprit le plus étroit, et professe le principe de l'imitation de la belle nature.

En Allemagne, à la fin du XVIII[e] siècle, commence une ère nouvelle pour l'esthétique. Cette science est enfin prise au sérieux, elle devient l'objet de recherches savantes et approfondies. Un homme, doué du génie de la critique et familiarisé avec la connaissance des chefs-d'œuvre de l'antiquité, s'élève au-dessus des théories étroites et traditionnelles, comprend enfin le véritable idéal qui se révèle à lui dans l'art grec. Winckelmann n'était pas un philosophe; il n'a guère laissé de vues théoriques; il s'est d'ailleurs renfermé dans des considérations sur les arts plastiques, mais on peut dire qu'il a donné à la critique le sens du beau, et lui a ouvert le monde de l'art. Selon lui, l'idée du beau est dans Dieu, d'où elle émane pour passer dans les choses sensibles, qui sont sa manifestation. Il saisit donc le côté divin de l'art, et s'attache à l'idée classique de la beauté grecque sous sa forme la plus sévère et la plus pure. Il dépose ainsi dans ses ouvrages le germe des pensées qui devaient être développées plus tard; mais il ne fut pas compris de ses contemporains : les uns firent de l'idéal une abstraction inanimée, les autres donnèrent pour but à l'art moderne l'imitation de l'art antique, détruisant par là toute originalité. Après Winckelmann, personne ne travailla avec plus d'ardeur que Lessing à réformer les idées anciennes sur l'art, et à en propager de nouvelles, plus profondes et plus vraies. Dans le *Laocoon*, il essaya de tracer les limites de la sculpture et de la poésie; mais il s'occupa principalement de la poésie. Il maintint avec raison, contre le faux idéal des successeurs de Winckelmann, le point de vue du réel, le côté individuel et vivant, en un mot le *caractéristique* dans l'art; mais il ne sut pas se préserver de l'excès contraire, et fit trop prédominer le réel; en outre, il montra une admiration trop exclusive pour la *Poétique* d'Aristote, rendue, il est vrai, à son véritable sens, et qu'il compare aux *Eléments* d'Euclide. Il s'élève aussi avec force contre le bon goût artificiel et le faux classique qu'avait fait prévaloir en Allemagne l'imitation de notre littérature. Il soutient le principe du *naturel* contre les règles conventionnelles et l'étiquette du théâtre français. Avec Goëthe, il est un des écrivains qui ont le plus contribué à la révolution littéraire qui a eu pour résultat l'émancipation du génie allemand. Herder inter-

vint aussi dans ce débat ; mais, au lieu d'éclaircir les questions, il ne fit guère que les rendre plus obscures par le vague de ses idées.

Tous ces essais n'étaient qu'une préparation à des études plus profondes et à de plus hautes spéculations. Le philosophe qui devait régénérer, ou plutôt fonder la philosophie allemande, porta dans la question du beau sa puissante analyse et sa critique sévère. Kant (*Critique de la faculté de juger*) s'attache à déterminer les caractères de l'idée du beau, et à les séparer des autres notions de l'esprit humain, telles que celles de l'utile, du bien, du parfait. Il décrit les sentiments qui l'accompagnent et les facultés qui la conçoivent ; puis il soumet à la même analyse l'idée du sublime, et enfin il essaye de déterminer la nature et le but de l'art. Ce travail n'est pas une des parties les moins belles du système de Kant ; cependant il est imparfait et reproduit les vices de sa théorie générale. Kant a reconnu plusieurs des caractères de l'idée du beau et du sublime ; mais il finit par les ramener au point de vue *subjectif*. Le beau, selon lui, n'a pas d'existence absolue, il est relatif aux facultés de l'esprit humain, la sensibilité, l'imagination et le goût. Il est le résultat du jeu libre de l'imagination. Dès lors, le beau n'ayant pas de réalité *objective*, il n'y a pas, non plus, de science du beau. Celle-ci devient une des branches de la psychologie ou de la logique.

Parmi les divers travaux sur l'esthétique, inspirés par la philosophie de Kant, il faut placer au premier rang les essais de Schiller. Sans s'affranchir du point de vue subjectif, Schiller contribue à faire prévaloir une manière plus élevée et plus large ; le génie profondément philosophique du grand poëte lui fit deviner la vraie solution du problème de l'art, c'est-à-dire la conciliation des deux éléments du beau, de l'idée et de la forme, et des deux facultés qui le perçoivent, la raison et la sensibilité ; mais il ne fit que pressentir cette solution, sans s'élever à une théorie générale et complète.

La philosophie de Fichte, qui n'est que celle de Kant poussée à ses dernières conséquences, devait être peu favorable à l'esthétique. L'art est comme étouffé dans ce système, qui concentre l'univers dans le *moi*, fait de la nature une limite de la liberté humaine, et du monde sa création. Un stoïcisme étroit en morale n'avait aucune place pour le culte du beau ; aussi Fichte subordonne et asservit l'art à la morale. La vertu consiste dans le combat de l'homme contre la nature, dans le maintien et le triomphe de la liberté qui doit transformer celle-ci à son image. L'art reproduit cette lutte et en donne le spectacle. Il est donc une préparation à la morale, et son but est de révéler la force créatrice du *moi*. Du reste, ce philosophe ne conçoit même pas nettement ce principe, et, dans le vague qui caractérise sur ce point sa pensée, il fait presque de l'art une affaire de sentiment. Ce système ne pouvait imprimer à la science du beau une impulsion féconde ; cependant il a provoqué des recherches intéressantes. C'est en partie à cette philosophie que se rattache l'école humoristique et les écrivains qui l'ont illustrée : Jean Paul, les deux Schlegel et Solger. Jean Paul a composé sur l'esthétique un ouvrage fort spirituel, moins remarquable par le fond que par le style et les vues originales dont il est parsemé. D'un autre côté, par des travaux remarquables d'érudition, d'archéologie et de critique littéraire, les Schlegel ont contribué beaucoup à agrandir le cercle des idées

en ce qui regarde l'histoire des formes de l'art, et à faire tomber les étroites et fausses classifications qui avaient régné jusqu'alors. Le principe humoristique, esquissé superficiellement par la verve poétique de Jean Paul, fut élevé à la hauteur d'une théorie métaphysique par Solger, qui développa avec profondeur la formule de *l'ironie* dans l'art. Suivant cette doctrine, le but de l'art, c'est de révéler à la conscience humaine le néant des choses finies et des événements du monde réel. Le génie consiste donc à se placer à ce point de vue supérieur de l'ironie divine, qui se joue des choses créées, se rit des intérêts, des passions, des luttes et des collisions de la vie humaine, de nos souffrances comme de nos joies, et à faire planer sur cette tragi-comédie la puissance immuable de l'absolu.

Tels sont les principaux développements que prit l'esthétique en Allemagne, sous l'influence des doctrines de Kant et de Fichte; mais cette science ne prit son véritable essor, et l'art la conscience de lui-même, qu'avec Schelling et la révolution qu'il opéra dans le monde philosophique. La philosophie de Schelling n'eût-elle eu d'autre résultat que l'émancipation définitive de l'art et de la science qui le prend pour objet, un pareil service aurait suffi pour lui assurer une place éminente dans l'histoire de l'esprit humain. Voici comment ce philosophe est arrivé à la conception de l'art. La base de son système, c'est l'identité des deux points de vue séparés par Kant et ses successeurs, le sujet et l'objet. Ici l'idéal et le réel, le fini et l'infini, rentrent dans une unité supérieure au sein de laquelle les différences s'effacent et l'harmonie s'établit. Quoique cette unité fondamentale soit partout dans l'univers physique et moral, elle n'est pas cependant manifeste dans la nature, qui est le monde du réel, du fini, le règne du destin. Dans le monde moral, ce qui apparaît c'est l'idéal, l'esprit, la liberté. Or cette opposition de l'idéal et du réel, de la fatalité et de la liberté, disparaît dans l'art qui opère leur conciliation et leur fusion. Le beau, c'est l'accord, l'unité du fini et de l'infini; de l'existence fatale et de l'activité libre, de la vie et de la matière, de la nature et de l'esprit, et l'art dans ses œuvres nous fait contempler cette harmonieuse unité. Elle existe déjà dans l'artiste; car le génie, c'est le résultat de la combinaison de ces deux principes. Dans l'enthousiasme et l'inspiration, il y a deux éléments: l'un qui appartient à la nature, l'autre à la liberté; l'un instinctif, spontané, *inconscient*, l'autre qui a conscience de lui-même. Ainsi se trouvent réunis dans l'art les deux termes de l'existence : leur unité constitue la vérité, la beauté, l'absolu, le divin; l'art qui la manifeste et la révèle est donc essentiellement religieux. Il y a plus, il est *l'organe* de la religion, qui lui emprunte ses symboles et ses emblèmes. En un mot, l'art est la plus haute manifestation de l'esprit.

Que Schelling ait dépassé le but dans cette apothéose de l'art, cela est incontestable. Il va jusqu'à prétendre que, la forme artistique étant la plus parfaite expression de la vérité, la vérité philosophique doit finir par revêtir cette forme. La philosophie, selon lui, doit retourner à la poésie et au mythe. Malgré cette exagération, il n'en a pas moins le premier émancipé l'art et fixé irrévocablement les bases de la science du beau; il a en même temps provoqué un immense mouvement dans cette direction. Lui-même n'a jeté que quelques vues fécondes et tracé

des esquisses; mais son enthousiasme s'est communiqué à ses disciples. C'est à la philosophie de Schelling que l'on doit tous ces travaux qui ont eu pour but, en Allemagne, la connaissance de l'art sous toutes ses formes et dans tous ses grands monuments, et en particulier la réhabilitation de l'art chrétien. Mais l'écueil n'était pas loin; savoir : la confusion des sphères différentes de la pensée, l'identification de la philosophie, de l'art, de la religion et des formes qui leur sont propres. La religion est devenue une espèce de poésie; de ce moment date la dévotion à l'art. Le sentimentalisme, le mysticisme et le symbolisme ont fait irruption partout dans la science et dans l'histoire. Nous ne sommes pas restés en France étrangers à cette influence.

Après Schelling est venu Hegel, qui, adoptant la conception de Schelling, la rectifie et la développe. D'abord il fixe à l'art sa véritable place parmi les formes fondamentales de la pensée humaine; il lui conserve, comme manifestation de la vérité, son rang élevé à côté de la religion et de la philosophie; mais il le place au-dessous de l'une et de l'autre comme représentant le vrai sous une forme sensible, et ne s'adressant à l'esprit que par l'intermédiaire des sens et de l'imagination. En même temps il maintient leurs limites respectives et leur rôle propre. D'un autre côté, il s'empare de la pensée de Schelling, la développe et l'applique; de ce germe il fait éclore un vaste système enchaîné dans toutes ses parties avec un art admirable. Il embrasse la science dans son ensemble et toutes ses divisions; après avoir étudié l'idée du beau en elle-même, dans la nature et dans l'art, il s'attache à suivre son développement dans ses formes fondamentales à travers les époques de l'histoire; enfin il donne une classification et une théorie des arts particuliers de l'architecture, de la sculpture, de la peinture, de la musique et de la poésie, caractérisant chacun d'eux, déterminant ses principes, ses formes essentielles et ses règles générales. Hegel est le premier qui ait conçu l'esthétique dans son ensemble et ait tenté de réaliser ce vaste plan. Son ouvrage est le premier monument complet élevé à la philosophie des beaux-arts, et il a déployé dans l'exécution les caractères de son génie, la profondeur et la puissance systématique, jointes à une finesse d'analyse qui poursuit les principes jusque dans leurs dernières applications. Il a semé dans son livre une foule de vues originales et vraies, de critiques pleines de sens et de justesse. Il a même révélé dans cette partie de son système des qualités que l'on n'attendait guère d'un métaphysicien et d'un esprit aussi sévère : non-seulement il fait preuve de connaissances positives en ce qui concerne les principaux monuments de l'art et de la poésie; mais il déploie dans son style une véritable richesse d'imagination, malgré les défauts qui tiennent à sa manière et à sa terminologie. Sans doute l'œuvre est imparfaite, elle laisse de grandes lacunes et des irrégularités; mais c'est un monument plein de grandeur, digne de son objet et de celui qui l'a élevé; il n'a pas été dépassé, et encore aujourd'hui il présente l'état actuel de la science esthétique. Tout ce qui s'est écrit depuis en Allemagne, sur le beau et l'art, a été inspiré par Schelling ou Hegel. On a approfondi et développé plusieurs points de détail, exécuté des travaux plus ou moins estimables d'érudition et de critique; mais la science du beau n'a pas fait un seul pas, un progrès réel.

En France, depuis un demi-siècle, de savantes recherches archéologiques, historiques et critiques ont été faites sur les monuments de l'art à toutes les époques, mais on n'a guère essayé de remonter au principe même du beau, et de déterminer les règles générales de l'art. La philosophie française, dans sa lutte contre le sensualisme du XVIII[e] siècle, s'est principalement attachée aux questions de méthode et à l'étude de l'esprit humain qui sert de base à la philosophie. La logique, la morale, le droit naturel, la théodicée ont eu aussi une part dans ses travaux; mais la science du beau, qui offre un rapport moins direct avec la psychologie, a été à peine le sujet de quelques considérations générales. Nous ferons cependant une exception en faveur d'un ouvrage posthume du philosophe éminent dont la mort récente et prématurée a laissé à la France de si profonds regrets : le *Cours d'Esthétique* de M. Jouffroy, qui vient d'être publié par M. Damiron, présente, malgré l'imperfection inévitable de la forme, toutes les qualités qui distinguaient les leçons du professeur, et que l'on admire dans ses écrits : la clarté, la lucidité, une grande finesse d'analyse, des vues ingénieuses, l'application d'une méthode sévère et circonspecte; mais une seule question est traitée : la théorie de l'expression comme principe du beau et de l'art, et la description des phénomènes psychologiques qui s'y rattachent. Aucun des grands problèmes que renferme la philosophie de l'art n'est abordé : ce sont les prolégomènes de l'esthétique plutôt qu'un véritable traité sur cette science. Il est à regretter qu'un esprit comme M. Jouffroy, qui, plus que personne, réunissait aux qualités du philosophe les rares talents nécessaires pour cultiver avec succès la science du beau, ait été distrait par d'autres études de celle qui, de son aveu, conserva toujours sa prédilection, et que la mort l'ait empêché de revenir avec la force, l'étendue, la maturité d'un âge plus avancé sur cette ébauche de sa jeunesse. La France, nous n'en doutons pas, posséderait, sur l'esthétique, un ouvrage à mettre en parallèle avec ceux dont s'enorgueillissent nos voisins.

Les principaux auteurs à consulter, outre ceux qui ont été indiqués à l'article Beau, sont : Crouzaz, *Traité du Beau*, in-8°, Amst., 1724. —Baumgarten, *Esthetica*, in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1750-1758. — Herder, *Kalligone*, in-8°, Leipzig, 1810. —Sulzer, *Théorie générale des beaux-arts*, 2[e] édit., 4 vol. in-8°, ib., 1792-1794. — Bendavid, *Essai d'une science du goût*, in-8°, Berlin, 1799. —Schiller, petits écrits. — J.-P. Richter, *Leçons d'Esthétique*, 3 vol. in-8°, Hambourg, 1804. — Ast, *Système de la Science de l'art*, in-8°, Leipzig, 1806; *Manuel d'Esthétique*, in-8°, ib., 1805. — Bouterweck, *Esthétique*, 3[e] édit., in-8°, Goëttingue, 1824-1825. — Burger, *Précis d'Esthétique*, 2 vol. in-8°, Berlin, 1825. —Solger, *Leçons sur l'Esthétique*, publiées par Heyse, in-8°, Leipzig, 1829. — A.-G. Schlegel, *Leçons sur l'histoire et la théorie des beaux-arts*, traduites en français par A.-F. Couturier de Vienne, in-8°, Paris, 1831. — Schelling, *Leçons sur les études académiques*, leçon 14[e], 3[e] édit., Stuttgart et Tubingen, 1830. — *Discours sur le rapport des arts du dessin avec la nature*, dans les écrits philosophiques de Schelling, 1[er] vol., Landshut, 1809. — Hegel, *Cours d'Esthétique*, publié par M. Hotho, in-8°, Berlin, 1835. — Les 1[re] et 2[e] parties ont été traduites en français par M. Ch. Bénard, in-8°, Paris, 1840-1843.

— Weiszc, *Système de l'Esthétique*, in-8°, Leipzig, 1830. — Bobrik, *Cours libre d'Esthétique, professé à Zurich*, in-8°, 1834-1838. — Schleiermacher, *Leçons sur l'Esthétique*, publiées par C. Lommatsch, in-8°, Berlin, 1842. — Jouffroy, *Cours d'Esthétique*, publié par par Ph. Damiron, in-8°, Paris, 1842. C. B.

ÉTAT. Il ne s'agit point ici de tracer le plan d'une république idéale, ni de rechercher, comme on l'a fait tant de fois et si inutilement, quelle est la meilleure de toutes les formes de gouvernement actuellement connues; le sujet que nous allons traiter dans cet article, ou plutôt le point de vue sous lequel nous l'envisagerons, est beaucoup plus sérieux et plus digne d'intérêt. Après avoir déterminé les caractères généraux et comme les conditions extérieures d'un Etat, nous examinerons sur quel principe, sur quelle loi de la nature ou de la raison se fonde son existence; quels sont ses droits, ou dans quelles limites doit se renfermer l'action de la société tout entière sur chacun des individus qui vivent dans son sein; quels sont les organes, c'est-à-dire les pouvoirs par lesquels cette action se manifeste; enfin quelles sont les attributions, quels sont les devoirs et les droits de chacun de ces pouvoirs. C'est par toutes ces questions, mais seulement dans les limites où elle se renferment, que la politique est subordonnée à la morale et constitue une des parties les plus essentielles de la philosophie. Comment supposer, d'ailleurs, qu'on puisse connaître la nature et la destinée de l'homme, si l'on ne tient pas compte des conditions de l'ordre social? Aussi la plupart des philosophes, Pythagore, Socrate, Platon et Aristote dans l'antiquité; Spinoza, Hobbes, Rousseau, Montesquieu, Kant et Hegel dans les temps modernes, ont-ils cherché à déterminer les principes éternels de toute législation, et les fondements sur lesquels reposent la société et l'Etat. On peut dire, réciproquement, qu'il n'y a de grands législateurs et de vrais hommes d'Etat que ceux qui possèdent une connaissance approfondie des lois et des besoins de la nature humaine. Mais ici comme partout la vérité se partage entre ceux qui la cherchent. Les uns n'aperçoivent, dans un corps politique, que les droits et les intérêts particuliers de ceux qui le composent; les autres, que les besoins de la société elle-même, ou du pouvoir qui la défend et la gouverne : ceux-ci, exclusivement frappés des devoirs du citoyen, oublient tout à fait ceux de l'homme; ceux-là, au contraire, portent toute leur attention sur l'homme, sacrifiant sans hésiter le citoyen et l'Etat. Aujourd'hui le monde a assez vieilli, l'histoire nous raconte d'assez tristes expériences faites par l'esprit de secte et de parti, pour qu'on soit forcé, en quelque sorte, d'être à la fois plus vrai et plus juste, et de faire sa part à chacun des éléments dont le corps social se compose.

1°. *Caractères généraux d'un Etat.*

On peut regarder comme un fait qui n'a pas besoin de démonstration, que l'homme est né pour la société et ne saurait vivre hors de son sein. Notre esprit comme notre corps, nos facultés comme nos forces ne se développent et ne se conservent que par le concours de nos semblables. L'état de nature, tel que l'ont conçu quelques philosophes du dernier siècle, est une chimère démentie à la fois par l'expérience, par

la tradition et par l'histoire. Même les sauvages, dont on s'est tant prévalu pour soutenir cette hypothèse, sont un argument contre elle. Mais il ne suffit pas qu'un certain nombre d'hommes soient réunis par des besoins communs, par des habitudes semblables et même par le lien d'une commune origine, pour former aussitôt une société civile et politique, c'est-à-dire un Etat. Assurément ce nom ne peut convenir ni aux peuplades sauvages dont nous venons de parler, ni aux familles patriarcales des temps bibliques, ni à ces tribus arabes, tantôt dispersées et tantôt réunies, tantôt nomades et tantôt fixées au sol, selon l'intérêt du moment, ni enfin à ces hordes guerrières et barbares qui se sont partagé les dépouilles de l'empire romain. Un Etat n'est pas une simple juxta-position de familles ou d'individus momentanément liés entre eux par des circonstances fortuites; c'est un corps organisé où circule une même vie et qui se meut par une seule volonté; ou, pour parler sans métaphore, c'est une société réunie sous des lois et sous le pouvoir d'une autorité publique chargée de les exécuter, et représentant par cela même aux yeux de chacun la société tout entière. Que l'on retranche l'une ou l'autre de ces deux conditions, l'idée qu'on se fait d'un Etat, et même d'une société en général, se trouve aussitôt anéantie. En l'absence des lois, celui qui commande n'est plus qu'un maître, et ceux qui obéissent sont des esclaves. En l'absence d'un pouvoir assez fort pour les faire respecter de tous, les lois sont une lettre morte, et la société n'est pas loin de se dissoudre. A ces deux conditions, purement extérieures, et dont la nécessité, si l'on peut parler ainsi, se fait sentir aux yeux, il faut en ajouter une troisième qui tient au fond même, ou qui fait l'unité et la vie du corps social. Ni le pouvoir ni les lois ne peuvent compter sur une longue durée ou sur une action un peu féconde, s'ils ne sont pas en rapport avec les mœurs, avec les sentiments, avec les intérêts généraux des hommes à qui ils s'adressent, et si ces hommes, à leur tour, ne se trouvent pas naturellement unis par cette communauté d'affections, d'idées et de souvenirs qui forme ce qu'on appelle l'esprit d'une nation, c'est-à-dire la nation elle-même. Aussi peut-on distinguer généralement deux époques dans l'histoire de chaque grande nation : l'une est le temps qu'elle met à se former et à sortir du chaos, à conquérir tous les éléments dont elle a besoin et à les unir entre eux de gré ou de force; l'autre est celui où, parvenue à peu près à son complet développement, elle commence à avoir conscience d'elle-même, à se gouverner par ses propres lois et à jouir de la part de puissance ou de liberté dont elle est capable. Pendant la première il n'y a guère de place que pour l'enthousiasme ou pour la force, pour l'aveugle soumission et le despotisme du commandement. Pendant la seconde, l'empire n'est à personne, mais tous obéissent, avec des rôles différents, aux conseils de la raison et aux prescriptions du droit; alors aucun homme, à quelque rang qu'il soit placé, n'est plus reçu à prononcer ces audacieuses paroles : « L'Etat c'est moi. » L'Etat, comme l'exprime parfaitement le nom qu'il portait chez les anciens (*civitas*, πόλις), c'est la réunion des citoyens, c'est la nation tout entière dans les conditions que nous venons de dire.

2°. *Principe de l'Etat et de la société en général.*

Après avoir indiqué les caractères généraux par lesquels un Etat se

distingue de toute autre espèce d'association, il faut que nous recherchions sur quel principe, sur quelle loi de la nature ou de la raison il se fonde. Est-ce sur la justice, sur les idées de droit et de devoir considérées en elles-mêmes et prises pour règles de toute législation écrite? Est-ce sur la force, ou sur la nécessité toute matérielle de chercher, dans un pouvoir institué à cette fin, un remède contre l'anarchie et la violence? Est-ce enfin sur une simple convention, sur un pacte volontaire et spontané, qui emprunte toute son autorité de la sainteté des engagements? On conçoit sans peine que la constitution d'un Etat doit varier de toute nécessité, suivant qu'elle se fonde sur l'un ou sur l'autre de ces trois principes; et nous ne parlons que de ceux-là, car tous les autres en dépendent et s'y ramènent naturellement. Tous trois ont trouvé, en théorie comme en pratique, parmi les philosophes comme parmi les hommes d'Etat, de nombreux partisans et d'illustres défenseurs. Dès la plus haute antiquité, il a existé des esprits chagrins, qui, ne reconnaissant dans l'homme d'autres mobiles que ses passions, d'autre règle que les instincts de sa nature animale, ont supposé qu'il lui fallait avant tout un frein pour le contenir, un maître pour le dompter et lui offrir en même temps une protection contre lui-même, en le sauvant de ses propres violences. Aussi ont-ils pensé que tout pouvoir est légitime, que toute mesure est juste qui tend à l'affermir davantage et à le rendre plus redouté; qu'enfin le droit lui-même était à la fois la consécration et un effet de la force. Mais à Hobbes était réservée la gloire de présenter ce système avec toute la rigueur et toute la netteté dont il est susceptible. Suivant ce penseur célèbre, l'homme n'a pas d'autre fin que son propre bien-être, et tous les moyens d'y arriver lui sont permis. Or, le choix de ces moyens ne peut être limité par aucune règle générale; car chacun est le seul juge de ce qui le rend heureux; donc chacun, pour nous servir des expressions mêmes de Hobbes, a droit à toutes choses : *Jus in omnia omnibus.* Mais ce droit mis en pratique, c'est l'état de guerre; une guerre sans relâche et sans fin de tous contre tous; donc l'état de guerre est l'état naturel de l'espèce humaine et, ce qui est pis, c'est un état parfaitement légitime. Cependant il n'en est point de plus malheureux, c'est-à-dire de plus complétement opposé au but même de notre existence, qui est, comme nous l'avons dit, le bien-être; il faut donc à l'état de nature ou à l'état de guerre substituer l'état de société ou l'état de paix. La société et la paix, quelles qu'en soient les conditions, seront toujours préférables à cette situation pleine de misères et d'angoisses que nous venons de définir. Mais qu'est-ce que c'est, d'après Hobbes, que l'état de société? C'est celui où une multitude d'individus sont subordonnés à une force assez grande pour paralyser toutes leurs forces particulières et supprimer parmi eux l'état de guerre. Une société peut être fondée de deux manières : ou par contrat, lorsqu'un certain nombre d'hommes, appréciant les dangers et les malheurs de l'état de nature, conviennent d'ériger au-dessus d'eux un pouvoir capable de les dompter et de les contraindre à vivre en paix les uns avec les autres; ou par le droit du plus fort, lorsqu'un homme, au moyen de la violence ou de la ruse, réussit à établir son autorité sur beaucoup d'autres et les maintient dans la nécessité de lui obéir. Dans l'un et l'autre cas, la so-

ciété est également légitime, car elle n'existe que par le pouvoir, et le pouvoir est toujours bon, toujours digne de respect et d'obéissance. Aussi, la société la mieux gouvernée et la plus parfaite est-elle, aux yeux de Hobbes, celle où le pouvoir est le plus fort. Le pouvoir le plus fort, c'est la monarchie absolue. Mais le monarque d'un Etat bien constitué ne règne pas seulement sur les actions; son empire doit s'étendre jusqu'aux croyances et aux pensées. Il est le chef de la religion, l'arbitre souverain des consciences; tout ce qu'il affirme est vrai, tout ce qu'il fait est juste, tout ce qu'il commande doit être exécuté.

Spinoza donne à la société la même origine que Hobbes, c'est-à-dire la nécessité de remplacer l'état de nature, où le droit et la force se confondent, par un autre état, où, avec moins de liberté, on jouisse d'une existence moins malheureuse et plus sûre. Toute la différence entre les deux philosophes, c'est que le dernier, comme nous venons de le dire, remet le pouvoir absolu entre les mains d'un seul; le premier ne le veut confier qu'à la société elle-même ou à l'Etat proprement dit. L'un est monarchique et l'autre républicain; mais tous deux mettent l'exercice de la souveraineté politique au-dessus de toute condition, au-dessus des lois de la justice, puisque la justice en dérive, et suppriment complétement la liberté de conscience. Cependant Spinoza, fidèle à sa nature et au besoin de toute sa vie, réserve la liberté de penser et d'écrire, sous la condition toutefois qu'on n'en abusera ni pour exciter les passions, ni pour attaquer publiquement les lois fondamentales de la société. La politique de Spinoza peut être regardée comme une transition entre celle de Hobbes et celle de J.-J. Rousseau.

Le système de Rousseau est diamétralement opposé à celui du philosophe anglais. Bien loin que l'état de nature soit pour lui le pire de tous les états, il le représente comme la perfection même, il le peint avec les plus séduisantes couleurs et le substitue à l'Eden des récits bibliques. Bien loin que la force, à ses yeux, soit la même chose que le droit, il pense qu'aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable (*Contrat social,* liv. I, c. 4). La conséquence immédiate de ces deux principes, conséquence que Rousseau exprime sous toutes les formes, c'est que la société est un état de pure convention : nul devoir ne nous oblige d'y entrer; nul devoir ne nous y retient; partant, aucune loi ne peut réclamer notre obéissance, que celle qui est notre œuvre, ou du moins à laquelle nous avons librement souscrit. La même règle s'applique à l'autorité. Il n'y a d'autorité légitime, comme il n'y a de loi obligatoire, que celle qui a été acceptée par tous, et l'ordre social tout entier a pour condition, pour condition de fait aussi bien que pour condition de droit, l'accord spontané et permanent de toutes les volontés, c'est-à-dire de tous les intérêts et de toutes les passions individuelles. Aussi Rousseau a-t-il défini l'Etat (*Contrat social,* liv. I, c. 6) : « Une forme d'association qui défend et protége de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéit pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant. » Evidemment, la seule forme de gouvernement que puisse autoriser une telle doctrine, c'est la démocratie la plus complète, tout comme le despotisme est la conséquence rigoureuse de la théorie de Hobbes.

Avant d'aller plus loin, examinons ces deux systèmes, ou plutôt les deux principes opposés qu'ils nous montrent dans leur plus complet développement, et sur lesquels il est impossible par là même de se faire la moindre illusion. Au point de vue des faits, c'est-à-dire de la conscience et de l'histoire, ils sont aussi chimériques l'un que l'autre, car l'état de nature n'a jamais existé, ni comme l'entend Rousseau, ni comme Hobbes le représente. La société est à la fois le plus impérieux besoin de l'homme, de ses facultés morales aussi bien que de son organisation physique, et un fait primitif antérieur à toute convention et à toute usurpation de la force, contemporain de la naissance même du genre humain. Au point de vue de la raison, les systèmes de Hobbes et de Rousseau sont pleins de contradictions, et loin d'expliquer l'ordre social [illegible] des règles, ils le détruisent de fond en comble. Le premier [illegible] de confondre deux ordres d'idées essentiellement différents et d'attribuer à l'un tout [illegible] à la puissance de l'autre. [illegible]

[illegible] sans cause.

ni de conséquence sans principe, le dernier de ces deux états n'a pas pu succéder au premier, s'il n'en est pas le développement nécessaire : car il ne s'agit pas ici d'un accident qui, au point de vue de l'espace ou de la durée, ne dépasse pas certaines limites; il s'agit d'un fait universel qui embrasse tout le genre humain. Mais si l'on accorde que l'ordre social existait déjà en germe dans l'état de nature, ou, ce qui est la même chose, que les rapports qui nous unissent à nos semblables sont autant de lois ou de besoins réels de notre constitution; alors c'est la société elle-même qui est l'état naturel de l'homme, et l'on n'a plus le droit de dire qu'elle soit fondée uniquement sur des lois de convention. A part cette difficulté, on se demande si le contrat social, comme Rousseau le conçoit, est réellement possible; s'il a jamais existé un accord aussi complet, un engagement aussi libre entre tous les individus dont une société se compose. A quoi donc, dans ce cas, serviraient les mesures de contrainte et les lois pénales dont aucun Etat, jusqu'à présent, n'a trouvé le secret de se passer? D'ailleurs, en supposant qu'un tel engagement pût se réaliser, il n'obligerait jamais que ceux qui y sont entrés volontairement, que ceux qui l'ont sciemment et librement accepté. Rousseau lui-même soutient, avec beaucoup de raison, qu'un homme n'a pas le droit de disposer de sa postérité. Par conséquent, à chaque génération nouvelle, que disons-nous? à chaque accroissement de population, l'Etat, remis en question dans son existence et dans sa forme, peut être détruit de fond en comble. Ce n'est pas encore tout: Pourquoi l'observation d'un contrat, même dans les conditions que nous venons d'indiquer, est-elle obligatoire? C'est qu'apparemment il y a un principe d'obligation ou une loi naturelle, supérieure et antérieure à toutes les conventions des hommes. Si le parjure et le mensonge n'étaient pas des actes coupables en eux-mêmes, l'idée d'un contrat n'aurait jamais pu trouver place dans notre esprit. Mais la loi qui consacre le serment et la foi des traités se rattache à beaucoup d'autres non moins inviolables ni moins indépendantes des institutions humaines. La société ne peut donc pas, dans quelques limites qu'on la renferme, être fondée seulement sur des règlements de convention; les lois qui sont nécessaires à son développement et à sa conservation n'ont donc pas besoin, pour être légitimes, du consentement unanime de tous ses membres; et réciproquement, toute mesure consacrée, ou par l'unanimité, ou par la majorité des membres d'une association, n'est point par cela même légitime et juste. Le système de Hobbes a du moins cet avantage, que les conséquences n'en sont pas impraticables; certainement le despotisme est un fait réel, trop réel dans la vie de l'humanité. Dans le système de Rousseau, tout est chimère, la conséquence aussi bien que le principe. Nous avons dit que la démocratie la plus absolue est la seule forme de gouvernement que ce principe puisse autoriser. Eh bien, voici ce que dit à ce sujet Rousseau lui-même (*Contrat social*, liv. III, c. 4). : « A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. Il est contre l'ordre naturel que le grand nombre gouverne et que le petit soit gouverné.... S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. » Tel est l'embarras dans lequel l'ont placé ses opinions sur l'origine

et sur le fondement de la société, que lui, l'adversaire éloquent de l'institution de l'esclavage, il est tout prêt à admettre l'esclavage comme la condition de la liberté. « Quoi! dit-il (*Contrat social*, liv. III, c. 15), la liberté ne se maintient qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. »

Il résulte de ces observations, que l'État, que la société civile, ne repose ni sur la force ni sur la convention, mais sur un principe supérieur, sans lequel la force n'a pas de frein et ne peut rien fonder de durable; sans lequel aussi les conventions n'ont point de garantie et ne peuvent se changer en contrats. Ce principe, presque unanimement reconnu par les philosophes qui passent, à juste titre, pour les maîtres ou les fondateurs de la science, ce n'est pas seulement, comme on l'a dit, l'idée de la justice; c'est le principe moral dans toute son étendue. En d'autres termes, il ne suffit pas, dans un État bien organisé, que chacun jouisse en paix des droits les plus essentiels de sa nature, avec les restrictions sans lesquelles la société elle-même serait impossible; il faut encore qu'il ait à sa portée les ressources nécessaires pour développer ses facultés dans la mesure de ses devoirs, et pour atteindre le but moral de son existence. Si les hommes n'ont pas la conscience de leurs devoirs, et si les institutions sociales n'ont pas pour but et pour résultat de leur donner ce sentiment, comment espérer d'eux qu'ils respectent mutuellement leurs droits? Droits et devoirs, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs (*Voyez* Droit), ne sont que deux aspects divers d'un seul et même principe, celui que nous avons désigné comme la base première de la société civile. Il ne faut donc pas se borner à dire avec Cicéron que l'État c'est une société de droit : *Quid enim est civitas, nisi juris societas?* ni, avec un philosophe plus moderne, que c'est la justice constituée. Platon était beaucoup plus dans le vrai quand il s'est représenté l'État comme un homme de proportions colossales, mais dans lequel on doit distinguer les mêmes facultés se développant d'après les mêmes règles que dans l'homme ordinaire. En effet, chacun des droits dont l'État doit nous assurer la jouissance, chacun des devoirs auxquels ces droits correspondent, s'applique à quelqu'une de nos facultés. Par conséquent, l'usage régulier et harmonieux de toutes ces facultés réunies, voilà quelle est la fin suprême des institutions sociales, et c'est ainsi que la société se trouve être, dans la véritable acception du mot, l'état naturel de l'homme. Aristote, si peu épris généralement de l'idéal, dont le génie positif et sévère ne se dément pas lorsqu'il étudie la nature et les conditions des gouvernements, Aristote est sur ce point du même avis que Platon. La vertu, selon lui, est la fin de la cité; toutes les institutions doivent être des moyens d'arriver à cette fin. Le but de la société politique n'est pas seulement de vivre avec ses semblables, mais de faire des actions bonnes et honnêtes (*Polit.*, liv. III, c. 5). Un philosophe moderne qui s'est fait, comme métaphysicien, une immense réputation, et qui a donné à la philosophie du droit un caractère d'élévation et de rigueur inconnu avant lui, Hegel, dit (*Philosophie du droit*, 3e partie), avec plus de netteté encore, que l'État, c'est la société ayant conscience de son unité et de son but moral, et se trouvant animée à le poursuivre d'une seule et même volonté. Sans doute le principe moral ne rend

pas inutile l'emploi de la force; c'est par elle, au contraire, c'est-à-dire par la répression immédiate et par la punition du mal, que la justice, que la liberté, que l'ordre général peut se traduire en fait. D'un autre côté, qui pourrait nier que les lois ont d'autant plus d'autorité, qu'elles rencontrent une obéissance d'autant plus sûre, qu'elles sont plus en harmonie avec les idées, avec les mœurs, avec les intérêts, en un mot qu'elles sont acceptées plus librement? Mais ces deux conditions de toute société bien organisée, n'en sauraient jamais être les conditions suprêmes; elles ne sont que des moyens à l'usage du principe moral.

3°. *Droits et souveraineté de l'Etat; action qu'il doit exercer sur les individus.*

La conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, c'est que l'Etat se suffit à lui-même, que, dans la sphère des intérêts généraux où son action doit s'exercer, il est indépendant et vraiment souverain, comme le principe sur lequel il repose; c'est que les lois émanées de lui et promulguées en son nom n'ont pas besoin d'une autre consécration et commandent par elles seules le respect et l'obéissance; c'est qu'enfin le pouvoir civil et politique qu'il a constitué son organe et son légitime représentant, ne doit reconnaître au-dessus de lui aucun autre pouvoir. Quand on songe que l'Etat c'est la société elle-même ou la totalité des citoyens, que lui seul représente la totalité des droits et des intérêts qui leur sont communs, le résultat que nous venons d'énoncer ne paraît pas moins évident que cet axiome des mathématiques : Le tout est plus grand qu'aucune de ses parties. Cependant il a été et il est encore vivement contesté. On a dit que, s'il existait quelque part une autorité tenant sa mission directement du ciel, et chargée de pourvoir aux intérêts les plus élevés de l'âme, elle devait être placée au-dessus, ou du moins rester indépendante de toutes les institutions fondées par les hommes et qui n'ont pour but que des intérêts périssables. En d'autres termes : on a voulu placer le pouvoir spirituel en dehors de la règle commune, en demandant pour lui la souveraineté qu'on refusait à l'Etat. Il n'est pas sans importance et il entre parfaitement dans notre plan d'examiner ici cette prétention, heureusement devenue incompatible avec nos idées, avec nos mœurs, avec les faits accomplis dans l'ordre civil comme dans l'ordre politique, mais qu'un aveugle esprit de réaction a renouvelée récemment en défigurant le passé et en méconnaissant à la fois l'esprit et l'origine des institutions présentes.

Que chez les peuples les plus anciens et surtout ceux de l'Orient, la religion ait eu la haute main dans l'Etat, faisant les lois, distribuant la justice, ordonnant par ses oracles la paix ou la guerre; cela se comprend sans peine. La religion était alors et est toujours restée dans ces contrées la forme générale de la civilisation, et, comme la civilisation, elle varia d'un peuple, d'un pays, souvent d'une ville à une autre, sans jamais prétendre à l'universalité. Elle faisait plus que dominer la politique; elle se confondait absolument avec elle, comme elle se confondait avec l'art, avec la science, avec la poésie et avec l'histoire. Qu'on ouvre le *Pentateuque* ou le *Zend-Avesta*, on y trouvera réunies ces choses diverses et toutes également enseignées au nom de Dieu. On sait que chez les Egyptiens les prêtres étaient aussi les médecins, les architectes, les astronomes, les géomètres du pays. Ils

étaient tout, comment n'auraient-ils pas eu dans leurs mains le pouvoir politique, ou pourquoi ne l'auraient-ils pas fait exercer en leur nom, avec leur consécration et sous leur tutelle? Cet avantage, si c'en est un, tenait à l'imperfection même des systèmes religieux de cette époque, non moins et souvent plus préoccupés des choses de la terre que de celles du ciel, des intérêts de la matière que de ceux de l'esprit, parce qu'ils ne savaient pas encore distinguer suffisamment entre ces deux choses, et renfermaient d'ordinaire toute la morale dans les limites d'un patriotisme étroit. On ne s'explique pas moins bien la prédominance du pouvoir spirituel pendant ces mauvais jours du moyen âge où l'anarchie, l'esclavage, la guerre, étaient à peu près partout; où des races diverses, les unes vaincues, les autres victorieuses, celles-ci à demi civilisées, celles-là complétement barbares, toutes se haïssant mortellement, formaient comme un chaos général à la place des peuples et des nations que nous voyons aujourd'hui. La société civile n'existait pas encore; la société religieuse, de plusieurs siècles plus ancienne, était seule organisée; il était naturel que le chef unique de cette société se crût investi, tant dans l'ordre politique que dans l'ordre moral, d'un pouvoir absolu. Nous ne lui en faisons ni un reproche ni un titre de gloire; nous disons seulement que sa position, bien que vivement disputée quelquefois, lui était faite par les circonstances. Mais comment imposer pour règle à un Etat constitué, ayant la conscience de lui-même, de sa dignité et de ses forces, un fait qui n'a pu se produire qu'en l'absence de toute organisation politique, à la faveur du désordre et de l'anarchie, ou qui caractérise dans un temps plus reculé l'enfance de la société, de la civilisation et de la religion elle-même? Tous les motifs allégués en faveur de cette opinion, quand elle veut bien descendre jusqu'à se justifier, peuvent se réduire au raisonnement suivant : point de morale, par conséquent point de droits, point de devoirs, point de justice, partant point de société sans religion ; point de religion sans culte et sans dogmes arrêtés, sans ministres, sans théologiens et sans autels; donc l'Etat est obligé de professer une religion positive, base fondamentale de sa constitution et règle suprême de tous ses actes; donc le premier pouvoir de l'Etat est celui qui a l'interprétation et le gouvernement de cette religion, c'est-à-dire le pouvoir spirituel. Remarquons d'abord, pour être entièrement juste, qu'il y a une politique contre laquelle ce raisonnement est plein de force; car il est impossible de séparer la conclusion des prémisses. En acceptant les unes, il faut inévitablement accepter l'autre. Si donc on pense qu'une religion d'Etat soit nécessaire comme moyen de gouvernement, il faut sacrifier la souveraineté laïque ou l'indépendance du pouvoir civil; car en vain dira-t-on que la religion ne s'occupe pas des intérêts de ce monde; la religion, surtout si on la considère comme la source unique du droit, de la justice, de la morale, s'applique à toutes les actions de la vie, de la vie des peuples comme de celle des individus; par conséquent le pouvoir spirituel, qui en est l'organe, devrait exercer sur tout une haute influence, principalement sur la législation. Mais heureusement que ces prémisses sont fausses et la conclusion qui en sort d'une manière si légitime est contraire à l'institution même et de la religion et de l'Etat. Il n'est pas vrai d'abord que le principe moral soit subor-

donné aux idées religieuses en général, encore moins à un système particulier de religion. Il y a un droit naturel, des règles de justice et d'équité, que notre raison, que l'intelligence la plus inculte reconnaît, et qui subsistent indépendamment de toute considération tirée de l'existence de Dieu et de la vie future. Personne ne contestera que, dans la pratique de la vie, placé entre ses devoirs et ses désirs, entre la loi et ses passions, l'homme ait besoin d'être soutenu et contenu par l'idée d'une sanction infaillible. Mais là n'est pas la question. Il suffit que le principe sur lequel la société repose, que le principe du droit et de la législation, en un mot, la règle suprême de tout Gouvernement, soit un principe naturel de la raison et vrai par lui-même, pour que l'Etat ou le pouvoir temporel, qui en est l'organe, soit juge absolu du bien et du mal, du juste et de l'injuste, dans les limites où son intervention est nécessaire. Il y a plus; même cette croyance à une sanction divine et toutes ces nobles espérances qui sont un besoin pour la société aussi bien que pour l'homme, il n'est pas nécessaire qu'elles soient enseignées par une religion particulière, à l'exclusion des autres; toutes les religions qui concourent à les répandre ont également droit à la protection et aux encouragements de l'Etat; car l'Etat ne doit s'intéresser à des dogmes religieux qu'autant qu'ils sont utiles ou nuisibles à l'ordre moral et à sa propre constitution. Peut-on dire pour cela qu'il soit athée? Ceux qui ont qualifié ainsi l'Etat moderne n'ont pas réfléchi que la raison aussi nous parle de Dieu et d'une destinée qui doit s'étendre au delà de ce monde; que ce qu'elle nous apprend sur ce sujet fait le fond commun de toutes les religions, et que les choses où elle ne peut pas atteindre sont précisément celles qui ne doivent ou ne peuvent être d'aucun usage dans le gouvernement de la société. Enfin, comme nous venons de le dire, l'Etat ne peut pas, sans manquer à son propre but et sans tarir dans sa source le sentiment religieux lui-même, adopter une religion à l'exclusion de toutes les autres et en faire la base de sa constitution. N'oublions pas, en effet, que la société est instituée à cette seule fin de maintenir à chacun la jouissance de ses droits naturels, dans les limites où ils s'accordent avec les droits des autres et avec ceux de l'association entière. Parmi ces droits naturels, il n'en est point de plus sacré que la liberté de conscience, puisque, sans elle, toute moralité humaine se trouve anéantie (*Voyez* plus haut, page 154). Or, la liberté de conscience est incompatible avec une religion d'Etat, et c'est évidemment contre elle que les religions d'Etat ont été créées et appelées par leur nom. Si l'on était conséquent avec cette institution (heureusement il n'est pas facile de l'être toujours), quiconque ne ferait pas partie de l'Eglise officielle ne ferait pas non plus partie de l'Etat; toute infraction à la loi religieuse, si innocente qu'elle fût au point de vue de l'ordre social, serait en même temps une infraction à la loi civile et demanderait un châtiment. Les idées religieuses auront-elles beaucoup à gagner à cette manière de les défendre? La religion ne vit que de persuasion et de foi. Son vrai sanctuaire, c'est le fond le plus reculé de l'âme humaine. La gouverner par la force et par la contrainte, en faire comme un passe-port politique sans lequel on n'est pas admis dans la cité, c'est vraiment la détruire et mettre à sa place un mécanisme stérile, fruit de l'habitude et de la peur.

Ce n'est pas assez pour l'Etat d'être indépendant de tout autre pouvoir; il faut que rien ne soit absolument indépendant de lui; il faut que tout ce qui existe dans son sein et, si nous pouvons nous exprimer ainsi, tout ce qui vit à l'abri de son toit, les institutions et les hommes, les individus et les corps, soit soumis aux conditions de sa sécurité et de son existence même. Il n'y a pas d'exception possible à cette loi, même en faveur de la religion. L'Etat, sans doute, ne doit pas intervenir dans les questions de théologie; il n'a pas le droit, disons mieux, il n'est pas en son pouvoir de faire ni de supprimer des dogmes ou d'imposer un culte de son invention : on a pu voir, il y a un demi-siècle, à quoi peuvent aboutir les tentatives de ce genre. Mais à toute religion qui sort du domaine de la vie privée pour devenir un fait public et exercer une action sur la société, l'Etat doit demander compte de ses doctrines, de ses pratiques, de son organisation, afin de s'assurer qu'elle ne renferme rien de contraire aux intérêts généraux et aux lois qu'il est obligé de défendre. Sur toute religion déjà connue et établie, il doit exercer une active surveillance, afin de la maintenir dans ses vraies limites et dans les conditions du droit commun; afin qu'une autorité spirituelle et morale ne puisse pas se changer peu à peu en un pouvoir temporel et politique. Il n'y a pas lieu de voir ici une atteinte à la liberté de conscience; la liberté de conscience, comme la liberté d'exprimer sa pensée, comme la liberté d'action, a ses conditions et ses bornes légitimes. Il n'existe point, pas plus dans l'ordre moral que dans l'ordre politique, de droit illimité et absolu. Une indépendance absolue c'est la souveraineté même. Ce que nous disons des institutions religieuses s'applique, à plus forte raison, à toutes les autres institutions, aux associations de toute espèce et, en général, à tout fait constitué en vue d'une action publique, et qui exerce une influence immédiate, soit sur une partie de la société, soit sur la société tout entière. Comment n'en serait-il pas ainsi? L'Etat peut-il exister s'il n'a pas le droit de se défendre? La société est-elle protégée si toutes les tentatives sont permises contre elle, si l'on peut impunément la diviser, la corrompre, se soulever contre les principes mêmes de sa constitution, et si on ne lui laisse ainsi que la faculté de sévir contre un mal devenu irréparable? Par une conséquence naturelle du même principe, tout ce qui ne peut avoir aucun effet public, toute manière de vivre et d'agir qui ne blesse ni les droits ni les intérêts de la société, doit échapper aux regards de l'Etat. C'est pour lui surtout que, selon l'expression ingénieuse d'un illustre contemporain, la vie privée doit être murée.

Mais quoi! toute la tâche de l'Etat, comme quelques-uns l'ont pensé ou le pensent encore, se borne-t-elle à contenir et à réprimer le mal? Dans la crainte qu'il n'entrave la liberté, faut-il lui refuser la faculté et le droit de faire directement le bien, ou d'aider, par une active coopération, par un vaste système d'institutions nationales, à tout ce qui fait le bonheur, la force, la dignité de l'homme et, par conséquent, de la société? Nous avons résolu cette question d'avance, quand nous avons établi plus haut que la société civile et politique n'a pas seulement pour base l'idée de justice ou de droit, mais qu'elle est instituée pour procurer à l'homme tous les moyens de remplir sa destinée et d'atteindre le but moral de son existence. Tout ce qui nous reste à faire à présent,

c'est de montrer que ces deux choses, la répression du mal et la production active du bien, sont complétement inséparables, et que celle-ci est encore le meilleur moyen de réussir dans celle-là. En effet, c'est en vain que l'on cherchera à réprimer et à contenir le mal, quand le mal a sa cause permanente dans le cœur même de la société. Or, c'est ce qui arrive quand la majorité de la nation reste plongée dans l'ignorance, par l'absence des moyens de s'instruire; dans l'abrutissement, par l'absence de toute éducation et de toute influence morale; dans la misère, par l'ignorance des ressources et des intérêts matériels du pays, par la négligence des arts qui nourrissent, qui enrichissent un peuple en l'ennoblissant par le travail. Il faut donc que l'Etat, même s'il ne veut assurer que le triomphe de l'ordre et de la justice, exerce une action positive sur les idées, sur les sentiments, sur le bien-être des individus, et concoure avec eux au développement de leurs facultés et de leurs forces. Il faut qu'il distribue à toutes les classes de la société, à chacune selon ses occupations et ses besoins, la nourriture de l'intelligence. Il faut qu'il leur assure une éducation propre à leur inculquer non-seulement l'amour, mais l'habitude du bien, le respect des lois et des institutions publiques, le culte de la patrie et de la famille, et, avant tout, ces saintes croyances en une Providence et une justice divine, en un père commun de tous les êtres, en une future réparation des erreurs et des maux de cette vie, qui, sous des formes diverses accommodées à la diversité des esprits et réclamées par la liberté de conscience, sont à la fois l'honneur, la force et la consolation du genre humain. En vain a-t-on amoncelé des sophismes pour démontrer le contraire; ce n'est pas seulement le droit de l'Etat de pourvoir à ce besoin et de mettre l'éducation publique en harmonie avec son principe et avec ses lois; c'est une des conditions de son existence et un de ses plus impérieux devoirs. Il faut aussi que, par une vigoureuse impulsion imprimée à l'industrie et aux arts, par de sages négociations qui ouvrent des marchés au commerce, par un emploi utile de toutes les espèces de talents et de forces, par des institutions diverses destinées à prévenir ou à soulager les situations les plus malheureuses de la vie, il ménage aux besoins matériels une satisfaction légitime, il fasse de la place pour toutes les aptitudes, pour tous les genres d'activité, et en laisse le moins possible à la misère, cette conseillère du mal, comme l'ont appelée les anciens : *malesuada fames*. C'est à ces seules conditions que la souveraineté de l'Etat ne sera pas un mot vide de sens et qu'il y aura un gouvernement de la chose publique. Nous résumerons sur ce point toute notre pensée en disant qu'on doit s'éloigner ici de deux erreurs également funestes : il faut se mettre en garde contre ce faux libéralisme qui, ne voyant pas dans la société de plus dangereux ennemi que le pouvoir, s'occupe uniquement à l'énerver, à lui ôter toute influence, et voudrait réduire le gouvernement d'un Etat aux attributions d'une simple police; il faut repousser également les utopies tant anciennes que modernes, à commencer par la république de Platon, qui dépouillent et, pour ainsi dire, anéantissent l'individu au profit de l'Etat; qui, pour ôter au premier tous les soucis de la vie, lui ôtent aussi l'usage de toutes ses facultés, et font du second un ménage (nous ne dirions pas une famille), un atelier, un comptoir, une église; tout, excepté une société composée d'êtres raisonnables et libres. La société,

comme la divine Providence, doit venir en aide à l'individu sans porter atteinte à son libre arbitre, et en lui laissant les obligations qui sont la source de sa dignité et de ses droits.

4°. Différents pouvoirs de l'État; leurs attributions respectives; conditions morales de leur existence.

Ce n'est pas assez de dire quelle est, selon les règles du droit naturel, l'action que l'Etat doit exercer sur les divers éléments de la société et de la nature humaine; il faut encore que l'on sache comment cette action peut se produire, par l'intervention de quels pouvoirs elle se manifeste dans le champ de la réalité et de l'histoire. L'État, avons-nous dit, c'est la totalité des citoyens, la société tout entière. Evidemment la société tout entière, dans laquelle il faut comprendre aussi les générations futures, ne peut pas agir par elle-même sur chacun de ses membres, plaider sa propre cause, défendre ses propres droits, et, si l'on nous permet cette expression, faire ses affaires en personne. Il faut donc qu'on admette, dans le sens le plus large, le principe de la représentation, si vivement repoussé par Rousseau. Il faut donc qu'il existe, sous toutes les formes de Gouvernement possibles, des individus ou des corps qui exercent près des simples citoyens les droits et les devoirs de la nation tout entière, et se trouvent par là même investis de toute sa puissance. Ce sont ces intermédiaires entre le corps social, pris dans son unité, et les différents éléments dont il se compose, qui forment ce qu'on appelle les pouvoirs publics. Il n'y a donc de pouvoir légitime dans un Etat, que celui qui s'exerce au nom et dans l'intérêt de la nation, par conséquent qui tient de la nation elle-même ses titres et son mandat. Comment, en effet, se refuser à l'évidence de ce principe? Si le pouvoir n'est pas institué dans l'intérêt de la société, et si ce n'est pas d'elle qu'il tient tous ses droits, alors c'est la société qui est instituée dans l'intérêt du pouvoir, elle devient tout ce qu'il lui plaît, elle est sa propriété et sa chose. Il n'a pas seulement la faculté de l'opprimer, il peut aussi, si tel est son bon plaisir, l'aliéner, la donner, la partager entre ses héritiers comme un vil patrimoine, ainsi que faisaient les rois du moyen âge. Une telle doctrine se réfute par son absurdité, nous voulons dire par son immoralité même; car livrer les nations à l'arbitraire absolu de quelques hommes, c'est nier toute idée de justice et de droit, c'est-à-dire, comme nous l'avons démontré plus haut, le seul fondement possible de l'ordre social. Il est vrai qu'on a souvent parlé, et qu'on parle encore dans certains Etats, d'un droit divin, au nom duquel le pouvoir, au lieu d'être simplement le mandataire de la société, se trouve placé au-dessus d'elle. Mais qui a jamais compris cette chimère? Qui, parmi ceux-là même qui l'ont défendue avec le plus de chaleur, a jamais osé la définir? Il n'y a pas deux espèces de droit, pas plus qu'il n'y a deux justices, deux morales, deux vérités. Ce qui est juste ou injuste, ce qui est permis ou défendu au nom du droit naturel, est également permis ou défendu au nom du droit divin; l'idée du droit est absolue, et dès qu'elle est admise, que ce soit au nom de la raison ou au nom d'une autorité extérieure, elle ne souffre point d'exception ni d'opposition. Veut-on dire seulement que les Gouvernements ne subsistent et ne peuvent s'établir que par la volonté de Dieu, que par la permission de la divine Providence? Mais alors pourquoi cette croyance a-t-elle toujours

été invoquée d'une manière exclusive en faveur du pouvoir monarchique? Pourquoi en faveur des dynasties anciennes plutôt que des dynasties nouvelles? Pourquoi même ne devrait-elle pas s'appliquer à la révolte qui triomphe, au désordre et au crime, puisque tout ce qui se fait sur la terre, tant dans l'ordre moral que dans l'ordre politique, se fait également avec la permission de Dieu? Le vrai sens du droit divin, qui aujourd'hui n'en a pas, il faut le chercher dans l'histoire du moyen âge, quand on voit le chef de l'Eglise disposant des sceptres et des couronnes, déliant les peuples de leur serment de fidélité, et cherchant à faire de l'Europe une vaste monarchie, moitié théocratique et moitié féodale. Mais on sait qu'à cette époque même de ferveur religieuse, ces prétentions ne furent pas tolérées longtemps : quel est donc le Gouvernement qui voudrait les accepter aujourd'hui? Quant au dogme de la souveraineté nationale, aujourd'hui inscrit dans nos lois, et définitivement substitué, même chez ceux qui ne l'avouent pas, au droit théocratique du moyen âge, il a dans nos idées un sens que ne lui connaissaient pas les Etats démocratiques de l'antiquité. Chez les anciens, la souveraineté du peuple, partout où elle a véritablement existé, était un fait où la morale n'avait rien à voir, et qu'on ne cherchait pas à justifier par des raisons prises de la nature générale de l'homme. Le plus grand nombre, se trouvant par hasard le maître, exerçait par lui-même le pouvoir dans toute son étendue et toute la diversité de ses fonctions. Pour nous autres modernes, au contraire, il s'agit d'un droit plutôt que d'un fait; d'une aptitude ou d'une faculté plutôt que d'un pouvoir réel; enfin d'un principe moral plutôt que d'une institution politique. On veut que les droits politiques, accessibles à tous par suite de l'abolition des castes et de l'égalité civile, soient pourtant soumis à des conditions qui résultent de leur nature même. En effet, pour être admis à exercer une action quelconque sur la société entière, ce qui est l'essence de tous les droits politiques, il ne suffit pas que nous y soyons nous-mêmes intéressés, il faut aussi que la société n'en éprouve aucun dommage, et pour cela elle doit s'assurer de notre indépendance et de nos lumières. Mais on veut en même temps que, par les paisibles conquêtes du travail, et par les bienfaits d'un noble système d'éducation nationale, ces qualités puissent s'étendre de plus en plus, et avec elles les droits qui en dépendent. Nous ajouterons qu'au point de vue de l'expérience les choses ne se passent pas et ne peuvent guère se passer autrement. Partout le fait précède le droit. La plupart des peuples que nous voyons aujourd'hui libres ont eu un gouvernement et des lois avant qu'ils se demandassent comment et par qui ils devaient être gouvernés. Mais il faut peu à peu que le fait se modifie suivant le droit, que le pouvoir se considère comme le mandataire de la nation, et que la nation elle-même, à mesure que sa conscience et sa raison s'éveillent, obtienne la souveraineté dans l'Etat.

Nous venons de dire ce que c'est que le pouvoir en général, d'où il émane, et qu'elle est sa raison d'être; nous allons examiner maintenant de quoi il se compose, quelles sont ses conditions et ses principaux éléments. On distingue généralement trois pouvoirs dans l'Etat : le pouvoir législatif, qui fait les lois; le pouvoir exécutif, qui a pour mission de les faire observer dans leur ensemble et par la société tout

entière; enfin le pouvoir judiciaire qui les applique à tous les cas particuliers, et qui en est l'interprète dans les affaires litigieuses. Ce dernier, quoique d'habitude il ne soit pas placé sur la même ligne que les deux autres, et qu'en effet il n'ait pas la même influence, est cependant, dans toute l'acception du mot, un pouvoir public : car appliquer la loi, l'interpréter sans contrôle, c'est lui donner son caractère décisif et la faire, en quelque sorte, une seconde fois. Sous une forme ou sous une autre, tantôt réunis et tantôt séparés, ces trois pouvoirs existent également dans tous les Etats possibles. Mais pour remplir leur destination respective, il faut qu'ils demeurent parfaitement distincts; les confondre, c'est les détruire au profit du despotisme.

Le pouvoir législatif, que Rousseau et Kant ont eu le tort de confondre avec la souveraineté, n'est, comme les deux autres pouvoirs, qu'une émanation du souverain; car il n'est pas plus possible que la société tout entière participe à la confection des lois, qu'il n'est possible qu'elle gouverne et qu'elle distribue la justice. Il faut que le pouvoir législatif soit composé de telle sorte, qu'il représente tous les droits et tous les intérêts légitimes, qu'il soit l'organe sincère de la conscience et de la raison publique. Par conséquent, il doit représenter également les droits de l'autorité ou du pouvoir exécutif; car l'Etat, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne subsiste pas moins par la force que par la justice. Quant à la loi elle-même, il ne suffit pas qu'elle soit juste, il faut aussi qu'elle soit praticable, c'est-à-dire qu'elle ne fasse pas violence au génie de la nation, à ses habitudes et à ses mœurs, tout en les dominant pour les rendre meilleures. Il faut enfin qu'elle soit opportune, qu'elle apparaisse dans le moment où le besoin s'en fait sentir, où l'opinion la réclame, où elle peut avoir le plus d'influence et d'intérêt. C'est un égal malheur pour un peuple d'avoir trop de lois et d'en avoir trop peu. Trop de lois gênent l'action du Gouvernement plus qu'elles ne servent les intérêts de la liberté, et perdent, par leur nombre même ou par les fréquents changements qu'elles réclament, toute autorité morale. Trop peu de lois ne repondent pas à tous les besoins et laissent une trop grande place à l'arbitraire. Il y a ici un milieu à conserver que l'on tenterait vainement de définir.

Le pouvoir exécutif ou, comme on l'appelle plus communément, le Gouvernement, n'est pas seulement chargé de veiller, dans l'intérieur de l'Etat, à l'exécution des lois, il doit aussi défendre au dehors l'indépendance et la dignité nationales. Les dispositions et les règlements qu'il fait pour remplir cette double tâche, ne sont pas des lois, mais des ordonnances. Il ne suffit pas qu'une ordonnance soit d'accord avec la lettre, il faut qu'elle le soit surtout avec l'esprit de la loi, et jamais on ne peut admettre, ni qu'une loi particulière, ni que la législation tout entière d'un Etat renferme des dispositions qui laissent au Gouvernement la faculté de la modifier, ou même de l'abolir, soit temporairement, soit pour toujours. Quant à la constitution même du Gouvernement, elle peut varier suivant l'étendue des Etats, le génie des nations et les circonstances extérieures au milieu desquelles elles se trouvent placées; c'est donc une question tout à fait puérile de rechercher quelle est absolument la meilleure. Aux grands Etats, surtout quand ils sont entourés d'autres Etats également puissants, il faut un gouvernement

fort, homogène et qui ne souffre point d'interruption : tel est le gouvernement monarchique et héréditaire, dont les agents ou les ministres doivent être seuls responsables; car si la responsabilité pouvait remonter jusqu'au prince, il ne serait plus à la tête du pouvoir exécutif; il serait jugé et puni par un plus puissant que lui, et, au lieu d'une monarchie, on aurait une république. Dans les petits Etats, naturellement en proie à l'esprit de jalousie et de défiance, et qui d'ailleurs seraient bientôt écrasés par un gouvernement trop fort, il faut que le pouvoir soit électif et composé. Mais l'hérédité elle-même, quand elle est admise, est uniquement instituée à l'avantage de la nation et par un acte de sa souveraineté; elle n'est jamais un droit inhérent à la personne du prince.

Le pouvoir judiciaire doit interpréter la loi selon l'esprit dans lequel elle a été rendue; autrement, au lieu de seconder les deux autres, il prend le rôle du législateur, tout en gardant le sien, et il recueille, contre toute justice, contre toute idée d'ordre et de droit, deux pouvoirs essentiellement distincts. En effet, il n'y a qu'un pouvoir directement émané de la nation, c'est-à-dire le corps de ses représentants, qui ait qualité pour prononcer sur elle et la lier tout entière par les lois qu'il lui impose. Le juge ne connaît que des cas particuliers, et ne prononce que sur des individus, bien qu'il défende évidemment les droits de la société, complétement identiques à ceux de la justice. D'ailleurs, si la loi se fait à mesure qu'on l'applique, n'est-il pas évident qu'elle est subordonnée à tous les cas particuliers et à toutes les opinions individuelles? Dès lors elle cesse d'exister, et l'idée même de la justice est méconnue. C'est pour la même raison que les fonctions judiciaires doivent demeurer non-seulement distinctes, mais, autant que cela est possible, indépendantes du pouvoir exécutif. Le gouvernement serait le maître absolu dans l'Etat, il pourrait disposer, selon ses passions et son bon plaisir, des personnes et des biens des citoyens, si, avec la force qu'il tient dans ses mains, il était aussi chargé de rendre la justice. Mais on distingue dans l'administration de la justice trois ordres de fonctions très-différents, et soumis par cela même à des conditions différentes : il faut d'abord poursuivre le crime ou le délit, réunir tous les éléments de l'accusation, tous les documents qui peuvent éclairer la conscience du juge, et construire, s'il y a lieu, l'accusation elle-même; il faut ensuite prononcer sur le fait, reconnaître un coupable ou un innocent; enfin il faut appliquer la loi, ou rendre un arrêt. De là, dans notre législation, dont on ne saurait assez admirer la profonde sagesse, trois sortes de juges qui concourent ensemble à l'œuvre judiciaire : l'accusation est dressée et soutenue par le ministère public, qui n'est que le gouvernement appliqué à la répression du mal; la société elle-même, représentée par un certain nombre de simples citoyens, prononce sur le fait; enfin la sentence est rendue par des magistrats indépendants et inamovibles.

En montrant quelle doit être l'organisation générale de l'Etat, quel est le but et quelles sont les conditions de son existence, nous avons fait connaître par là même les droits et les devoirs des simples citoyens. Leurs droits sont de deux espèces : des droits civils, et des droits politiques. Les premiers appartiennent indistinctement à tous et sont, en

quelque sorte, inséparables du nom d'hommes, ce sont les droits naturels consacrés par l'Etat et soumis à certaines conditions dont dépend l'existence même de la société. Nous citerons pour exemple la liberté de conscience, la liberté de penser, la liberté individuelle, le droit d'acquérir, de transmettre, de contracter, etc. Les droits politiques, au contraire, sont soumis à certaines conditions de fait, exigent certaines qualités acquises, sans lesquelles il est moralement impossible de les exercer. Un homme qui ne s'appartient pas, ou dont l'esprit est privé de toute culture, deux choses qui marchent ordinairement ensemble, doit-il participer dans une mesure quelconque aux affaires de l'Etat? Avant de nous accorder aucune influence sur elle-même, la société a donc le droit de s'enquérir de nos moyens d'existence, seule preuve possible de nos facultés et de notre indépendance matérielle. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que la jouissance des droits civils et le développement des facultés qu'ils supposent est le véritable but de l'ordre social; l'exercice des droits politiques n'en est que le moyen. Mais des droits, quels qu'ils soient, imposent des devoirs : nous ne voulons pas seulement dire des obligations positives dans le sens de la loi civile; nous parlons de devoirs dictés par la conscience et acceptés avec une entière liberté. Ils peuvent tous se résumer en un seul : puisque c'est à l'Etat que nous devons tout ce que nous sommes et tout ce que nous pouvons être; puisque c'est par son appui et son concours que nous pouvons atteindre le but de notre existence, nous élever jusqu'au sentiment moral, avoir la conscience de notre dignité, donner une consécration à nos liens les plus chers, une protection à tout ce que nous aimons, notre nom et notre souvenir à ceux qui nous doivent le jour; il faut qu'il soit le premier objet de notre dévouement; nous lui appartenons tout entiers avant d'appartenir à la famille et à nous-mêmes; aucun sacrifice, pas même celui de la vie, ne doit nous coûter pour le servir, pour lui obéir, pour le défendre.

Les ouvrages à consulter sur le sujet de cet article sont à peu près les mêmes que ceux qui ont été indiqués plus haut, p. 158. Nous y ajouterons seulement les deux ouvrages politiques de Hobbes, le *de Cive* et le *Leviathan*; le *Tractatus theologico-politicus*, de Spinoza; le *Contrat social*, de J.-J. Rousseau; l'*Esprit des lois*, de Montesquieu; les *Principes métaphysiques du droit*, de Kant; la troisième partie de la *Philosophie du droit*, de Hégel; la *Philosophie du droit*, de Fichte; la *Philosophie du droit*, de Stahl, où l'on trouve en même temps un exposé de tous les systèmes contemporains sur la politique et le droit.

ÉTENDUE. Les deux propriétés essentielles des corps sont l'étendue et la solidité. Elles ont été appelées par les philosophes qualités premières ou *primaires*, par opposition aux qualités *secondes* qui n'entrent pas nécessairement dans la notion de corps, telles que la couleur, l'odeur, la saveur, etc. L'étendue des corps consiste dans la propriété d'occuper une certaine portion limitée de l'espace. Plusieurs philosophes, l'école cartésienne tout entière, ont fait de l'étendue l'attribut essentiel de la matière, qu'ils ont définie une substance ou une chose *étendue*, par opposition à l'esprit, dont l'essence est la pensée (*res extensa, res cogitans*). Avant d'ériger en principe cette distinction fon-

damentale, il fallait examiner quels sont les caractères de l'idée de l'étendue, et comment nous acquérons cette idée. Nous ferons d'abord observer qu'on ne doit pas la confondre avec celle d'espace en général, ni même avec celle de telle ou telle partie de l'espace. L'espace est illimité, infini, nécessaire; l'étendue est nécessairement limitée, finie, contingente comme les corps eux-mêmes (*Voyez* Espace). Pour prouver que l'étendue des corps est distincte de la portion de l'espace qu'ils occupent, il suffit de faire remarquer qu'en changeant de lieu ils ne perdent pas pour cela leur étendue et leur figure. Une des propriétés essentielles de l'étendue est la divisibilité. Ainsi les corps, en tant qu'étendus, sont essentiellement divisibles. Leurs dernières particules, du moment où on les conçoit étendues, admettent encore la division. L'atome, par conséquent, s'il existe, doit être inétendu, sans forme ni figure. En outre, l'abstraction distingue dans l'étendue trois dimensions : longueur, largeur et profondeur. La surface elle-même se décompose en lignes et celles-ci en points. Le point est le dernier terme où s'arrête la pensée, de même que l'atome est celui de la division réelle. Comme l'atome, le point mathématique est supposé inétendu. Les différentes formes ou figures que revêt l'étendue, leurs propriétés et leurs rapports sont l'objet d'une science particulière : la science de l'étendue ou la géométrie.

Nous nous bornerons ici à examiner comment l'esprit acquiert la notion d'étendue. La question ainsi restreinte présente encore de graves difficultés. Des deux idées qui représentent les propriétés fondamentales des corps, l'étendue et la solidité, laquelle pénètre la première dans notre intelligence? sont-elles simultanées ou successives? sont-elles même essentiellement distinctes? L'une peut-elle être déduite de l'autre? Voilà quelques-uns des points principaux de ce problème, une des questions les plus complexes et les plus délicates de la psychologie. L'idée de l'étendue nous est révélée par deux de nos sens : la vue et le toucher. La vue ne nous donne qu'une notion imparfaite de l'étendue, car l'apparence visible est bornée à deux dimensions. Elle varie en outre avec la distance des objets et avec une foule d'autres circonstances. On doit donc la considérer comme un pur phénomène, et l'étendue tactile est seule l'étendue réelle. Voyons comment, dans le toucher, nous en acquérons l'idée. Quand je touche un corps, ce n'est pas la sensation que j'éprouve qui peut me donner la notion d'un objet solide, *étendu* et figuré, placé hors de moi, dans un lieu qui lui-même est une portion de l'espace infini. Aucune de ces idées n'est contenue dans la sensation. Je me sens modifié d'une certaine manière et voilà tout. Si à la sensation ma raison applique le principe *tout phénomène a une cause*, ne me sentant pas la cause de la sensation, je la rapporterai à une cause distincte de moi, mais inconnue, capable seulement de produire la sensation. Pour ce qui est d'une cause *extérieure* à moi, étendue et figurée, je n'en ai encore aucune idée. Les notions d'extériorité, d'espace et d'*étendue* ne peuvent nullement se déduire d'une modification interne et de l'application du principe de causalité. Mais poursuivons l'explication de ce phénomène. Je touche un corps, ce corps me résiste. Que renferme ce fait? Une cause, une force s'oppose à la mienne, la force qui me constitue rencontre un obstacle et développe sur lui une

portion de son énergie. Il y a ici rencontre de deux forces : action produite, action reçue; action, réaction, double sensation, conscience d'un effort de ma part et d'une action subie par moi. Voilà le phénomène de la résistance. Il se résout dans la rencontre et l'antagonisme de deux forces. Que se passe-t-il dans mon intelligence? La force qui me constitue rencontre une force qui n'est pas elle, qui s'oppose à elle et lui résiste. Cette cause m'est-elle *inconnue?* est-elle indéterminée? Elle peut m'être inconnue pour tout le reste, mais au moins elle m'est connue en ce qu'elle me résiste; ce n'est pas une cause quelconque; c'est *cette* cause, *cet* objet qui est *là;* je ne la conçois pas, je ne l'induis pas, je ne la conclus pas, je la *perçois* comme immédiatement en contact avec moi. Voilà le fait de la perception, et son premier résultat c'est de nous faire connaître un objet résistant, c'est-à-dire *solide*. Voici maintenant les notions qui s'introduisent avec celle de la solidité. Il m'est impossible de concevoir la résistance, c'est-à-dire la rencontre de deux forces, sans que cette rencontre se fasse dans un *lieu*. La notion de lieu succède donc à celle de solidité. Or, maintenant, ce lieu déterminé m'apparaît comme une portion de l'espace infini que conçoit ma raison. S'il est vrai que ces idées de lieu déterminé et d'espace sont inséparables de celle de solidité, je dis que cette cause qui me résiste ne m'apparaît plus seulement comme distincte de moi, mais comme *extérieure* à moi. J'ai donc jusqu'ici l'idée d'une cause extérieure à moi, qui me résiste dans ce point déterminé de l'espace, où l'un et l'autre nous nous rencontrons. Or je demande si je ne puis avoir toutes ces notions de moi, d'une cause extérieure à moi, de la résistance qu'elle m'oppose, du lieu qui est le théâtre de cette lutte, de l'espace qui nous renferme, sans que j'aie le moins du monde l'idée de l'étendue, c'est-à-dire d'un objet composé de parties continues et qui remplit une portion de l'espace? Si on accorde ce point, j'en conclus que l'idée d'étendue est postérieure à celle de solidité. Ces deux idées sont d'ailleurs distinctes, et peuvent s'isoler non-seulement par abstraction, dans notre esprit, mais en réalité par l'expérience. Il suffit pour cela de toucher la pointe émoussée d'un corps. Mais si la notion de l'étendue des corps est postérieure à celle de la solidité, peut-elle en être déduite? ou est-ce une perception nouvelle? Autre point très-grave et très-difficile à résoudre. Ne pouvant le discuter ici convenablement (*Voyez* PERCEPTION), nous nous contenterons de faire remarquer que si l'étendue pour le toucher n'est autre chose que la continuité des parties résistantes du corps en contact avec la main, il est facile, en effet, de la faire dériver de la solidité. Il suffit, pour avoir l'idée de l'étendue, que je perçoive simultanément plusieurs points résistants sans interruption. S'il en est ainsi (et nous sommes loin de vouloir trancher une pareille question en quelques mots), il faudra admettre que toutes les qualités premières des corps se ramènent à une seule, qui n'est pas l'étendue, mais la solidité, que l'étendue rentre elle-même dans la solidité. D'un autre côté, la notion du solide se résolvant dans celle de cause résistante ou de *force*, on se trouvera conduit du système de Descartes et de Spinosa à celui de Leibnitz, qui explique tout dans l'univers par des forces, et ramène la notion de substance à celle de force. Il nous suffit d'avoir montré que l'analyse psychologique de l'idée de l'étendue, ainsi que toutes les découvertes des

sciences physiques, fournissent des résultats favorables à ce système. *Voyez* Perception, Substance, Matière. C. B.

ÉTERNITÉ. *Voyez* Temps.

ÉTHIQUE. *Voyez* Morale.

ÊTRE. La notion de l'être est sans contredit la plus universelle et, par conséquent, la plus simple qui se trouve dans notre esprit : aucune chose ne peut être conçue si on ne la conçoit en même temps comme une chose qui est ou qui peut être; et réciproquement, ce qui n'est pas et ne peut pas être, aucune intelligence ne saurait le concevoir. Une définition de l'être est donc absolument impossible, puisque les éléments nécessaires de toute définition, c'est-à-dire le genre et la différence, supposent déjà la classification des êtres et de leurs qualités. Aussi ne faut-il chercher aucun sens dans cette proposition de l'Ecole : « L'être, c'est ce à quoi ne répugne pas l'existence. » Car, qu'est-ce que l'existence, sinon le mode le plus général et le plus essentiel de l'être, ce par quoi il se distingue de ce qui n'est pas? Être et exister, n'est-ce pas une seule et même chose? et l'un de ces termes nous paraît-il plus clair ou plus obscur que l'autre? Il est vrai qu'on distingue l'être imaginaire ou simplement possible de l'être réel, c'est-à-dire l'être qui existe de celui qui n'existe pas; mais cette distinction, justifiée par les besoins du langage, n'atteint pas le fond des choses. Toute œuvre d'imagination se compose d'éléments réels, dont chacun, pris à part, existe positivement, au moins dans une certaine mesure, bien que dans leur ensemble ils ne répondent à aucun objet de l'expérience. L'homme n'a pas la faculté de produire par sa seule volonté des notions absolument simples, ou, ce qui revient au même, il ne peut pas se représenter ce qui n'existe en aucune façon ni en lui ni hors de lui. Il y a plus : l'ordre dans lequel les notions vraiment simples de la raison ou des sens sont combinées entre elles par l'imagination, n'est le plus souvent qu'une loi de notre existence intellectuelle et morale, c'est-à-dire un mode bien réel de l'être considéré dans certaines limites et sous un certain point de vue. En effet, lorsque l'on considère dans une certaine étendue et sans aucune prévention l'histoire de la pensée humaine, on ne tarde pas à s'apercevoir que toutes les erreurs dont elle est remplie, que toutes les fictions inventées à plaisir et acceptées pour telles, comme un moyen d'oublier de tristes réalités, sont subordonnées à des règles générales, à une marche uniforme et invariable qui est un acheminement nécessaire à la vérité.

La conséquence immédiate de ce que nous venons de dire, c'est que notre intelligence ne conçoit pas le néant, et ne peut lui donner aucune place dans l'idée qu'elle se fait de la formation des choses. Pour concevoir le néant, il faudrait en quelque sorte faire le vide dans notre esprit et supprimer jusqu'aux éléments les plus simples et les plus nécessaires de la pensée, puisque toute pensée, toute idée est la pensée ou l'idée de quelque chose, c'est-à-dire d'un être, sans compter qu'elle a son existence propre, qu'elle est par elle-même quelque chose, et participe de l'être indépendamment de l'objet qu'elle représente.

Ce n'est pas encore tout : en faisant abstraction de tous les faits dont l'ensemble constitue la pensée, il faudrait supprimer en même temps le sujet dans lequel ces faits nous apparaissent, c'est-à-dire l'esprit, le *moi* intelligent : car il n'y a pas d'esprit sans pensée et sans conscience. Mais comment satisfaire à cette double condition? Il y a des idées, et, par conséquent, il y a des choses qu'il nous est impossible de supposer anéanties, quelques efforts que nous fassions sur nous-mêmes, parce qu'elles ont précisément pour caractère de résister à toute supposition de ce genre, comme le temps, l'espace, l'infini. Qu'on détruise l'univers entier, il nous restera l'espace qui le contient, et avec l'espace toutes les propriétés géométriques qui lui appartiennent, tous les rapports qui résultent de la notion d'étendue. Qu'on supprime tous les phénomènes dont la conscience et les sens peuvent nous donner l'idée, il nous restera le temps dans lequel ils ont commencé, dans lequel ils se succèdent et doivent finir; il nous reste cette terrible et mystérieuse éternité qui a précédé le temps lui-même, ou dont le temps, selon l'expression de Platon, n'est que la mobile image. Enfin, avec les notions du temps et de l'espace, ou de l'éternité et de l'immensité, comment échapper à l'idée de l'infini, c'est-à-dire de l'être considéré dans sa plénitude et sa suprême perfection? Quant à faire abstraction de l'esprit lui-même dans l'instant où se déploie toute son activité, dans l'instant où il s'efforce de supprimer en son sein tout ce qui fait obstacle à la pensée du néant, c'est une contradiction si manifeste, qu'il est à peine nécessaire de la signaler. Nous parlons cependant du néant; mais c'est un néant purement relatif. C'est tel ou tel être, ou plutôt telle ou telle forme de l'être qui n'existe pas encore ou qui a cessé d'exister par rapport à telle autre, dans un point déterminé de la durée et de l'étendue. L'idée du néant ainsi comprise suppose nécessairement et la connaissance et l'existence de l'être; non-seulement de l'être absolu, mais des êtres contingents dont l'univers se compose. Elle n'est, à proprement parler, que la négation tout à fait hypothétique de ces derniers : car aucune expérience ne peut constater pour nous le néant, déjà exclu du domaine de la raison. De ce qu'un objet que nous savions très-bien avoir déjà existé a disparu à nos yeux, il n'en résulte nullement qu'il soit anéanti; de ce qu'un autre, regardé seulement comme possible, ne nous laisse apercevoir aucune trace de sa présence, nous n'avons pas le droit d'en conclure qu'il n'existe pas. Il faut donc bien se garder, lorsqu'on cherche à se rendre compte de l'origine des choses, de mettre en quelque sorte sur la même ligne et de regarder comme deux principes également nécessaires l'être et le néant, en disant que du néant sont sorties toutes les existences dont le monde est peuplé. L'être seul est le principe, à la fois la cause et la substance, l'origine et le fondement de tout ce qui est. Il nous est absolument impossible de nous transporter par la pensée hors de lui, ni, par conséquent, d'admettre à côté de lui un néant qui lui soit égal et contemporain. Cette impuissance où nous sommes de nous transporter par la pensée hors de l'être, nous oblige à chercher un antécédent, ou une base quelconque à tout ce qui change et qui passe, et ne nous permet de nous arrêter que devant l'éternel et l'infini, c'est-à-dire devant l'être proprement dit conçu dans son unité et sa

perfection. De là toutes les idées ou toutes les lois de la raison et la nécessité de les réunir dans un seul principe, qui est la croyance en l'existence de Dieu. *Voyez* Dieu, Création.

Nous venons de voir que la notion de l'être est le fond commun de la pensée humaine, et que l'idée du néant n'y trouve aucune place : faut-il admettre, avec quelques sceptiques modernes, qu'entre la pensée et l'être lui-même il y a tout un abîme, et qu'enfermés dans les formes de notre intelligence comme dans une prison sans issue, nous n'avons aucun moyen de savoir s'il y a véritablement quelque chose, ni quelle en est la nature ? On trouvera plus loin (*Voyez* Kant) la critique approfondie de ce système, qui, sous prétexte d'éviter l'hypothèse, condamne la raison humaine au doute le plus irrémédiable; il suffira ici de quelques remarques qui le feront crouler par la base, et avec lui toute espèce de scepticisme. Si d'une part la pensée, ou plutôt la raison, qui en est la faculté la plus essentielle et la plus élevée, exclut, comme nous l'avons prouvé, l'idée du néant; si d'une autre part elle n'a absolument rien de commun avec l'être, qu'est-elle donc à la considérer en elle-même et dans sa propre essence? Qu'est-ce que l'esprit auquel nous l'attribuons, c'est-à-dire le sujet, le *moi* dans lequel elle se manifeste et s'exerce? Il n'y a pas de milieu entre ces deux propositions : ou elle est quelque chose, ou elle n'est rien; ou elle existe, ou elle n'existe pas. Mais, encore une fois, il est impossible qu'elle fasse abstraction d'elle-même et se considère comme un pur néant. Donc elle existe; donc elle est quelque chose, c'est-à-dire qu'il y a de l'être en elle, qu'elle participe de la nature de l'être, qu'elle en exprime, dans une mesure quelconque, la forme et l'essence. Bien plus : si la pensée ne peut rien concevoir, ne peut rien comprendre qu'elle-même, et si tout autre principe d'existence est une vaine illusion, elle n'est pas seulement, comme nous le croyons à juste titre, une des formes ou un des attributs de l'être, elle est alors l'être lui-même dans toute sa réalité, elle est l'être absolu et unique, en un mot, elle est Dieu; mais un dieu impuissant, privé de la faculté d'agir et de produire, tournant éternellement dans un cercle de stériles conceptions. Cette conséquence est tellement inévitable, qu'elle a passé de la logique dans le domaine de l'histoire; elle a été acceptée dans toute son étendue par quelques philosophes allemands, héritiers immédiats des idées de Kant et pénétrés de son influence. Mais, pour être parfaitement légitime, elle n'en est pas plus vraie. L'identité absolue de l'être et de la pensée; la substitution de la pensée à tout autre principe et à tout autre mode d'existence ne se conçoit pas mieux, de quelque point de vue qu'on la considère, que la négation même de l'être. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué dans un autre but, c'est la condition essentielle de tout acte de la pensée, de toute idée, d'être la pensée, d'être l'idée de quelque chose, ou de se rapporter à un objet, c'est-à-dire à un être. Sans doute la pensée peut se réfléchir elle-même, mais c'est à la condition d'avoir en même temps et d'avoir eu auparavant un autre objet; dans le cas contraire, elle représenterait le néant, ce que nous avons démontré impossible. Nous ne pouvons d'ailleurs nous faire une idée de la pensée ou de la raison en général, que par notre propre raison, et notre raison, à nous, est certainement débordée par l'être ou par les choses; autrement, il n'y

aurait pas de mystères ni d'obscurités pour elle; l'erreur serait un mot vide de sens. D'un autre côté, et lorsqu'on appelle l'expérience psychologique à son aide, pourquoi l'être serait-il renfermé tout entier dans la pensée plutôt que dans le sentiment, dans la volonté et dans la force efficace de la volonté, dans la puissance créatrice? Jamais aucun effort de logique ne parviendra à effacer les différences radicales qui séparent ces divers modes de l'existence, et à les faire passer pour de simples modes de la pensée. La pensée n'est donc pas tout, et par conséquent elle ne saurait s'identifier avec l'être, bien qu'elle puisse s'en séparer.

On voit que, par une contradiction étrange, mais absolument inévitable, ceux qui ont voulu séparer la pensée et l'être ont été conduits, au contraire, ou ont conduit les autres à les confondre; et ceux qui les ont confondus, qui font consister l'être tout entier dans la pensée, ont ôté à celle-ci, en lui enlevant les objets représentés par elle, la condition même de son existence. Ici encore nous pouvons invoquer le témoignage de l'histoire. Dans le système de Hégel, où le dernier de ces principes est professé avec une entière franchise et porté jusqu'à ses dernières conséquences, nous voyons le néant ou le non-être pur (*Das reine Nichts*) être à la fois le premier terme de l'être et de la pensée. Mais comment en serait-il autrement? Hors du sens commun, hors de la foi universelle et spontanée du genre humain, que la philosophie doit expliquer sans chercher à la détruire, il n'y a que contradictions à attenbre. Or le sens commun, la foi universelle du genre humain, a toujours consacré ces trois propositions que nous venons de défendre :

1°. Chacune de nos idées se rapportant à quelque chose, soit à quelque chose qui est, soit à quelque chose qui peut être, soit à un objet, soit à une quantité, soit à un rapport, le néant absolu est impossible à concevoir, et en parler, c'est se contredire soi-même;

2°. Ce qui est ne peut se montrer à nous que par les facultés de l'intelligence ou par l'intermédiaire de la pensée; il nous est impossible de supposer que ce qui est soit autre chose que ce que nous concevons nécessairement comme tel, et, réciproquement, que les conceptions les plus nécessaires de notre intelligence, que les formes les plus absolues de notre pensée soient étrangères à ce qui est : car c'est toujours avec nos facultés intellectuelles que nous essayons de nous représenter un être absolument étranger à notre intelligence;

3°. La pensée ou l'intelligence, même quand on la conçoit sans limites, n'est qu'un mode ou un attribut de l'être; elle n'est pas l'être tout entier : ses formes et ses lois ne peuvent nous expliquer ni les phénomènes du mouvement, ni ceux de la sensibilité, ni l'existence d'une force, soit spirituelle, soit matérielle, soit fatale ou libre.

Indépendamment des sciences particulières dont chacune s'occupe d'une classe déterminée des phénomènes et des êtres accessibles à notre intelligence, n'y a-t-il pas une science générale ayant pour objet l'être en lui-même, l'être en tant qu'être, et ses modes les plus universels? Aristote est le premier de tous les philosophes qui ait posé cette question d'une manière claire et précise; mais elle était résolue dans un sens affirmatif bien longtemps avant lui. En effet, la science de l'être n'est pas autre chose que la philosophie elle-même, et non pas une partie de

la philosophie, celle qui porte le nom d'ontologie ou de métaphysique, mais la philosophie tout entière. Lorsque, croyant nous renfermer dans l'étude de nous-mêmes, nous faisons l'analyse de notre intelligence et nous rendons compte des idées et des facultés dont elle se compose, n'est-ce pas comme si nous cherchions quelles sont les formes les plus générales de l'être, puisque rien de ce qui est ne peut se concevoir comme étranger à nos facultés ou en dehors de nos idées les plus générales et les plus essentielles? Lorsque plus tard nous discutons la grande question de la certitude, quand nous voulons savoir si les lois les plus impératives de notre raison ne sont pas de pures illusions ou des modes tout personnels de notre existence, n'est-ce pas des rapports de l'être et de la pensée que nous sommes occupés? Le problème du bien et du mal, du beau et du laid, du vice et de la vertu, des châtiments et des récompenses dans une autre vie, nous met sur la trace de l'ordre universel, nous oblige à nous informer de la loi et de la puissance qui président à l'ensemble des choses. Enfin, c'est l'être dans son mode le plus élevé; c'est l'être dans sa plénitude et dans sa perfection, que nous cherchons à comprendre sous le nom de Dieu. La philosophie, quoiqu'elle ait souvent changé de plan et de méthode, n'a donc pas changé d'objet depuis les premiers jours de son existence; elle a toujours été et elle est encore aujourd'hui la science des sciences, la science de l'universel et de l'absolu, la science des causes et des principes, en un mot, la science de l'être. C'est donc une peine tout à fait stérile qu'on s'est donnée récemment en lui cherchant une définition nouvelle. Toute définition nouvelle, qui n'aura pas pour but de la nier ou de la détruire, rentrera dans les définitions anciennes que nous venons de citer.

Consultez les articles PHILOSOPHIE, ONTOLOGIE, MÉTAPHYSIQUE.

EUBULIDE DE MILET, le plus connu des disciples d'Euclide, florissait vers le milieu du IVe siècle avant notre ère, et succéda à Ichthyas, son condisciple, dans la direction de l'école de Mégare. Sa vie entière n'a guère été qu'une lutte contre Aristote, lutte à peu près stérile, dans laquelle une logique captieuse essayait de prévaloir contre le bon sens.

Parti de ce principe mégarique, qu'il n'y a de réel que ce qui est un, toujours semblable, toujours identique à soi-même (*Voyez* EUCLIDE), Eubulide, dès le premier pas, rencontrait pour adversaire le fondateur d'une grande école contemporaine qui fait de l'expérience la condition de la science, et place l'essence des choses dans ce que les mégariques appellent le non-être, dans les différences qui les séparent. Eubulide a attaqué la doctrine péripatéticienne par sa base, et s'est efforcé de montrer, comme Zénon d'Elée son prédécesseur et son modèle, qu'il n'est pas une seule des notions expérimentales qui ne donne lieu à d'insolubles difficultés. Telle est l'intention que l'on retrouve au fond des sophismes fameux que l'antiquité nous a conservés d'Eubulide. Diogène Laërce en compte sept : le *menteur*, le *caché*, l'*électre*, le *voilé*, le *tas*, le *cornu*, le *chauve*. Mais d'abord, le *caché*, l'*électre*, le *voilé*, ne sont qu'un même argument sous différents noms. Il en est de même du *tas*, et du *chauve*, et ainsi les sept sophismes se réduisent à quatre. Faisons-les connaître en peu de mots :

Quelqu'un ment et dit qu'il ment. Ment-il, ou ne ment-il pas? Il ment; c'est l'hypothèse. Il ne ment pas; car ce qu'il dit est vrai. Donc, il ment et ne ment pas en même temps, ce qui est contradictoire. Voilà le *menteur*.

Voici le *voilé :* Connaissez-vous votre père? — Oui. — Connaissez-vous cette personne voilée? — Non. — Cette personne voilée est votre père. Donc, vous le connaissez et ne le connaissez pas en même temps.

Voici le *tas :* Un grain de blé fait-il un tas? — Non. — Et deux grains de blé? — Pas davantage. On insiste en ajoutant chaque fois un seul grain de blé; et l'adversaire est forcé de convenir, ou que cent mille grains de blé ne font pas un tas, ou qu'un tas de blé est determiné par un seul grain.

On a tout ce qu'on n'a pas perdu. Vous n'avez pas perdu de cornes; donc, vous en avez. Tel est le *cornu,* dont le nom a fini par s'appliquer à tout un genre.

Rien n'est plus facile que de trouver la clef de pareils sophismes. Il vaut mieux essayer d'en marquer le but.

Par le *tas,* tout ce qui est composé de parties, tout ce qui implique succession ou étendue, semble convaincu de n'avoir aucune part possible à l'existence. Qu'en conclure? sinon que l'expérience est une source inépuisable d'erreurs.

De même, dans le *voilé* et dans le *cornu,* on triomphe des prétendues contradictions de la raison et de l'expérience, et de ces deux modes de connaissance nous savons quel est celui que l'on se réserve de sacrifier à l'autre.

Nous avouons que dans le *menteur,* où c'est la raison qui semble se contredire elle-même, il n'est pas pas facile de découvrir un sens sérieux. Mais il faut dire ici que les subtilités d'Eubulide n'ont pas toujours eu pour but l'intérêt d'une doctrine; qu'Eubulide le premier a mis son école sur la voie du scepticisme, et que ce second successeur d'Euclide n'est déjà plus pour les anciens eux-mêmes qu'un disputeur infatigable, qu'un sophiste de profession. Quand il s'agit d'un pareil homme, un argument qui permet d'embarrasser un adversaire porte en soi son explication.

Voyez, pour la bibliographie, l'article qui suit. D. H.

EUCLIDE LE SOCRATIQUE a dû naître à Mégare, environ 440 ans avant notre ère, et ne peut être confondu, par conséquent, avec le géomètre d'Alexandrie, contemporain des Ptolémées.

Son premier maître fut Parménide. Lecteur assidu de ses écrits, il s'était pénétré de ses doctrines lorsqu'il arriva dans l'école de Socrate. Il n'en fut pas moins le disciple dévoué de son nouveau maître. L'entrée d'Athènes ayant été interdite sous peine de mort à tous les Mégariens, Euclide, dit-on, usait de ruse pour entendre Socrate. Il se glissait dans la ville, sous un vêtement de femme, à la nuit tombante, et s'en retournait à Mégare à la pointe du jour. Ce qu'il y a de plus certain que cette anecdote d'origine un peu suspecte, c'est qu'Euclide, déjà fixé à Mégare, allait fréquemment entendre Socrate à Athènes; c'est que, le jour de la mort de Socrate, il accourut de Mégare pour recueillir les

dernières paroles de son vieux maître et le voir de ses yeux une dernière fois (Platon, *Phédon*, *Théétète*).

Malgré cette vive affection, le nouveau socratique n'échappa jamais complétement à l'influence de son éducation première. Il lui resta de l'école éléatique je ne sais quel penchant invincible à la subtilité. « Euclide, lui dit un jour Socrate, tu sauras vivre avec des sophistes, jamais avec des hommes. » Ces paroles sévères ne l'effrayèrent pas, car, du vivant de son maître, il alla fonder à Mégare une école de philosophie. Un immense honneur était réservé à cette école naissante.

Socrate étant mort, ses disciples s'enfuirent d'Athènes, craignant pour leur vie. Ce fut à Mégare, dans la maison d'Euclide, qu'ils trouvèrent un nouveau centre d'études et un asile. Le fondateur de l'école mégarique compta donc un instant parmi ses disciples les plus éminents des socratiques. Platon lui-même suivit ses leçons avec ardeur, et (chose bien glorieuse pour Euclide) cet enseignement n'a pas été sans influence sur le fondateur de l'Académie. Quelle était cette doctrine qui excitait l'intérêt des socratiques et de Platon lui-même? Faisons-la connaître en quelques mots.

Les questions agitées dans l'école d'Euclide étaient les plus ardues de la métaphysique, celles de la nature du bien, de la nature de l'être et des rapports qu'ils ont entre eux.

Euclide enseignait d'abord que l'essence du bien est l'unité, l'unité sous toutes ses formes, c'est-à-dire enveloppant l'immobilité, l'identité, la permanence. Il s'ensuit aussitôt que le monde sensible, toujours divers, toujours mobile, est sans caractère moral et sans rapport au bien.

En second lieu, Euclide enseignait que l'être est aussi l'unité, l'identité, la permanence, ce qui implique que le monde sensible, livré à un écoulement perpétuel, n'a aucune part à l'existence.

Maintenant, puisque le bien et l'être sont respectivement identiques à une même chose, l'unité, il s'ensuit qu'ils sont identiques entre eux. Donc le bien seul existe. Le mal n'est qu'un non-être, et tout ce qui est est bien. De là un optimisme logique qui a devancé et préparé l'optimisme métaphysique de Platon et de Leibnitz.

Enfin, le bien et l'être se définissant par l'unité, il s'ensuit que le bien en soi est un, que l'être en soi est un. Il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait qu'un seul être et une seule sorte de bien; car l'unité peut se rencontrer en plusieurs choses. Or, il y a du bien et de l'être partout où il y a de l'unité. Ce qui est un participe du bien et de l'être sans être l'unité ni l'existence mêmes. Euclide enseigne expressément que le bien et l'être, malgré leur unité, reçoivent différents noms, autrement dit revêtent des formes diverses, se présentent sous des points de vue variés. Les noms du bien et de l'être sont la sagesse (φρόνησις), Dieu, l'intelligence (νοῦς), et plusieurs autres encore. Ainsi, cette sagesse dont parle Socrate, la science suprême jointe à la suprême vertu, est un bien d'une certaine nature. Ainsi ce principe unique que les philosophes appellent Dieu et l'intelligence, c'est comme bien qu'il existe, c'est du bien qu'il procède; il n'est pas la cause du bien, c'est le bien pris à un certain point de vue.

Ces différentes manifestations du bien et de l'être sont-elles ces formes incorporelles et intelligibles (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη) dont il

est parlé dans le *Sophiste*, ces idées immobiles et immuables que certains contemporains et amis de Platon considéraient comme les véritables êtres? En d'autres termes : Euclide, combinant et conciliant les doctrines de Parménide et de Socrate, a-t-il réalisé les genres et les espèces qui sont les éléments de toute définition? a-t-il, de l'aveu de Platon lui-même, trouvé dans son principe, sinon dans son développement, la théorie des idées platoniciennes? Schleiermacher et quelques critiques allemands l'ont pensé. H. Ritter a soutenu jusqu'au bout la thèse contraire. Nous nous rangeons sans hésiter du parti de Schleiermacher. Mais il nous semble que le développement et la justification de semblables opinions ne peuvent trouver place ici.

Un fait plus certain et non moins digne de remarque, c'est qu'Euclide, devançant Aristote, avait, au moins logiquement, distingué l'acte et la puissance (*Voyez* Aristote, Péripatétisme), et résolu, d'après ses idées sur l'être, la question des rapports qu'ils ont entre eux. Dans le péripatétisme, le mouvement se définit le passage de la puissance à l'acte produit par une cause en acte, et tout phénomène physique se ramène au mouvement. Dans la doctrine mégarique, le mouvement ne doit pas être possible. C'est par sa théorie sur les rapports de l'acte et de la puissance qu'Euclide évite cette possibilité. Selon lui, il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte. Lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance. Par exemple, celui qui ne construit point n'a pas le pouvoir de construire; mais celui qui construit a ce pouvoir au moment où il construit. Ainsi, agir, c'est pouvoir; ne pas agir, c'est ne pouvoir pas. La puissance et l'acte ne sont que les deux noms d'une seule et même chose. Ce qui est ne changera jamais; ce qui n'est pas ne saurait devenir. Comme le remarque Aristote, en supprimant la puissance, c'est une très-grande chose que l'on supprime, c'est le mouvement, c'est la génération. Mais cette suppression n'est que la conséquence de ce principe d'où est sortie toute la philosophie des mégariques, savoir que l'être et le bien résident dans l'unité. En résumé, par sa distinction logique de la puissance et de l'acte, Euclide a ouvert la voie au péripatétisme; mais, entre ses mains, cette distinction reste stérile et n'aboutit comme sa doctrine entière qu'à la négation de tout ce qui n'est pas l'unité, qu'à l'anéantissement de toute activité et de toute vie.

Avec une pareille doctrine, la dialectique, l'art de se défendre ou de réduire au silence un adversaire, devenait indispensable. Voici deux des procédés dont Euclide faisait usage : il rejetait toute explication analogique, disant que si les objets comparés étaient semblables, il valait mieux s'occuper de la chose elle-même que de sa ressemblance; que s'ils ne l'étaient pas, la comparaison était vicieuse. L'intention d'Euclide, en prescrivant ce procédé si naturel, était-elle d'y substituer une méthode de démonstration rigoureuse, ou ne voulait-il que rendre plus difficile la solution des objections qu'il proposait? C'est ce qu'il est impossible de décider aujourd'hui. En second lieu, il attaquait les démonstrations, non par les conséquences, mais par les prémisses. Ce second procédé n'est que la méthode de la réduction à l'absurde. Elle sert à dépouiller l'erreur d'une apparence spécieuse; elle peut aussi n'être qu'un moyen commode de réduire à néant un syllogisme et d'échapper à une argumentation pressante.

Le père des mégariques avait sans doute d'autres armes plus redoutables. Nous savons que dans sa lutte contre les écoles empiriques, sentant d'où lui venait sa force, il s'était étudié à saisir les côtés faibles de ses adversaires, à ruiner leurs doctrines au moins autant qu'à établir la sienne. Ce fut ce qui abaissa et perdit son école. Peu à peu, ce qui n'était qu'un moyen devint un but. Du vivant même d'Euclide, on disputa pour disputer; on ne chercha plus à convaincre par des raisonnements, on s'ingénia à embarrasser par des sophismes. Ce fut alors que Diogène le Cynique s'habitua à dire la bile (χολή), et non l'école (σχολή) d'Euclide, et l'opinion publique, confirmant cette sentence, punit ces philosophes égarés de l'odieux surnom de disputeurs (ἐριστικοί). Le mot fit fortune. Un siècle plus tard, Timon parle encore de cet Euclide le disputeur, qui souffla à tous les mégariens la rage de la dispute.

La prédiction de Socrate était donc réalisée. Euclide l'avait accomplie lui-même. Les disciples allaient encore surpasser le maître (*Voyez* EUBULIDE, ECOLE MÉGARIQUE). On ne sait de quelle manière ni à quelle époque Euclide mourut.

Les auteurs anciens à consulter sont surtout Platon dans le *Théétète*, le *Phédon* et le *Sophiste;* Aristote dans le livre IX de *la Métaphysique*. Joignez-y Diogène Laërce et Cicéron.

Les seuls ouvrages modernes dont on puisse tirer quelque fruit sont les suivants : Spalding, *Vindiciæ philosophorum megaricorum*, in-8°, Berlin, 1793. — Schleiermacher, *Introduction au Sophiste de Platon*, in-8°, ib. — Deycks, *de Megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, in-8°, Bonn, 1827. — Ritter, *Remarques sur la philosophie de l'école mégarique*, dans le *Musée du Rhin*, 2e année, 3e cah., in-8°, Bonn, 1828. — *L'Ecole de Mégare*, in-8°, Paris, 1843, par l'auteur de cet article. D. H.

EUDÈME. On connaît sous ce nom deux philosophes, l'un de Chypre, l'autre de l'île de Rhodes, tous deux de l'école péripatéticienne, tous deux disciples immédiats d'Aristote, à moins qu'on n'ait attribué aux mêmes personnages deux origines différentes. Quelques fragments répandus dans le commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote, nous ont été conservés sous le nom d'Eudème de Rhodes. Quelques-uns, sans doute parce que son nom est inscrit sur le titre, ont voulu faire honneur au même philosophe de la *Morale à Eudème* (*Ethica ad Eudemum*), que d'autres, sans plus de raison, ont attribué à Aristote. Selon Boëthius, célèbre commentateur d'Aristote, il aurait perfectionné la théorie des modes du syllogisme, et tracé les règles du syllogisme hypothétique, un peu négligées par l'auteur de l'*Organum*. X.

EULER (Léonard), naquit à Bâle, le 15 avril 1707. Dès sa jeunesse, il étudia sous Jacques Bernouilli ces sciences mathématiques où l'appelait une vocation naturelle, et qui, après avoir occupé la plus grande partie de sa vie, devaient lui donner ses meilleurs titres à la gloire. Appelé tour à tour à Berlin (de 1741 à 1766), où il écrivit pour la nièce du roi de Prusse, madame la princesse d'Anhalt-Dessau, les fameuses *Lettres à une princesse d'Allemagne*, puis à Saint-Péters-

bourg, où il resta jusqu'à sa mort, il consuma dans l'étude des sciences et dans la composition de ses nombreux ouvrages, une des plus laborieuses, des plus honorables et des plus fécondes carrières qui aient été parcourues. Le 7 septembre 1783, il cessa, dit Condorcet, de calculer et de vivre.

Les immenses travaux, les belles découvertes qui ont illustré le nom d'Euler dans la géométrie et dans la physique, sont depuis longtemps appréciés à leur juste valeur par les hommes versés dans ces hautes matières. Ce ne serait pas ici le lieu de retracer, après Condorcet, la carrière scientifique de ce ferme génie, qui simplifia toutes les méthodes, cultiva, étendit toutes les branches du calcul, et marqua, pour ainsi dire, d'une empreinte lumineuse les objets sans nombre où il appliqua sa pénétrante intelligence et son inépuisable activité. Si la place de ce grand analyste reste pourtant au-dessous de celle des géomètres créateurs du XVII[e] siècle, les Descartes, les Newton, les Leibnitz, elle paraît fixée, bien glorieusement encore, par l'admiration unanime des savants, entre Daniel Bernouilli et d'Alembert.

La plupart des grands ouvrages d'Euler, consacrés exclusivement à l'analyse mathématique, ne nous montrent en lui que le géomètre. Les *Lettres à une princesse d'Allemagne* nous révèlent seules le philosophe. C'est ce côté des travaux d'Euler, le seul dont l'exploration soit opportune ici et convenable entre nos mains, que nous voudrions mettre en lumière.

L'époque où écrivait Euler n'était point une époque heureuse pour la philosophie. L'Angleterre était toute à Locke et à Hume, c'est-à-dire à l'empirisme et au scepticisme; la France s'enchaînait à l'esprit de Voltaire, c'est-à-dire encore à la philosophie du doute unie à celle des sens. En Allemagne, Leibnitz n'était plus; et Kant, encore endormi de ce sommeil dogmatique dont le réveilla David Hume, ne paraissait point encore. Depuis Newton, le cartésianisme pur était décrié dans toute l'Europe. La philosophie de Leibnitz, réduite en système, mais déjà altérée et comme desséchée sous le formalisme de Wolf, se corrompait chaque jour davantage entre les mains de disciples inintelligents, mille fois plus dangereux pour elle que ses plus mortels adversaires.

Les *Lettres à une princesse d'Allemagne* nous présentent le spectacle animé de ce temps de crise, d'épuisement et de dissolution. Euler s'y montre l'ennemi déclaré des *wolfiens*, comme il les appelle. Il combat avec force, avec passion, la monadologie et l'harmonie préétablie, vastes conceptions du génie qui se rapetissent singulièrement sous sa main et auxquelles il n'épargne pas, au milieu des accusations les plus injustes, des sarcasmes peu dignes d'un esprit si grave. Du reste, Euler ne prétend pas substituer un nouveau système à celui de Leibnitz. Occupé d'autres objets, dominé d'ailleurs par l'esprit de son temps, il se défie des systèmes. S'il en adoptait un, plutôt que de suivre Leibnitz, il remonterait plutôt jusqu'à Descartes, et essayerait une sorte de cartésianisme mitigé, où la métaphysique des *Méditations* et des *Principes*, dégagée du cortége décrié de la théorie des tourbillons, viendrait se mettre en harmonie avec les progrès nouveaux de l'observation et du calcul.

Il ne faut point demander aux *Lettres à une princesse d'Allemagne* ce qu'elles ne contiennent pas, ce qu'Euler n'y pouvait pas et n'y voulait pas mettre, c'est-à-dire un système entier de philosophie. Mais il ne faut point croire, non plus, que les vues philosophiques qu'on y trouve çà et là répandues manquent absolument d'unité. Ce qui frappe l'esprit au premier abord, en lisant l'ouvrage d'Euler, c'est son opposition décidée, ardente, au leibnitianisme. Or, le secret de cette opposition est justement dans les vues propres d'Euler, sur la nature et la communication des substances, lesquelles heurtaient, en effet, de front toute la philosophie des monades.

Euler avait beaucoup médité sur la question, si grave pour un physicien philosophe, de l'essence des corps. Descartes, comme on sait, et avec lui Malebranche et Spinoza faisaient consister l'essence des corps dans la seule étendue, comme celle des esprits dans la seule pensée; et de même que l'appétit, le désir, l'imagination et la volonté elles-mêmes n'étaient, aux yeux de cette école, que des modes de la pensée, toutes les propriétés réelles des corps se pouvaient déduire de l'étendue avec une rigueur mathématique.

Euler attaque avec force et réfute solidement cette théorie de l'essence des corps. Mais, en vérité, il n'y avait pas grande peine, ni, par conséquent, grand mérite à démontrer, après Leibnitz, que l'étendue réduite à elle seule et destituée de tout principe d'activité, se confond avec l'espace géométrique et abstrait, avec le vide, et ne saurait constituer aucun être effectif.

Euler établit donc la nécessité de reconnaître dans les corps une nouvelle qualité essentielle, qu'il appelle l'*impénétrabilité*. Mais ici il s'écarte beaucoup du sens profond de Leibnitz. L'impénétrabilité n'est pas pour lui une force véritable, un principe d'activité réelle; car il va bientôt y joindre l'inertie, comme propriété aussi essentielle à la matière que l'étendue et l'impénétrabilité elles-mêmes. L'impénétrabilité d'Euler est une sorte de propriété géométrique et logique : c'est l'impossibilité que deux corps occupent le même lieu. Pourquoi cela? Il n'y a pas de pourquoi, suivant Euler; c'est la nature des choses.

Le problème de la nature des corps ainsi résolu, Euler est en possession d'un des deux termes d'un problème plus vaste, celui de l'action réciproque des corps sur les esprits et des esprits sur les corps.

Il faut d'abord approfondir la nature des esprits. Suivant Euler, ce qui fait l'essence d'un être spirituel, c'est la liberté. Le défaut d'étendue, de divisibilité, n'est qu'un caractère tout négatif, un trait de différence. La liberté est l'attribut positif, le trait caractéristique de l'esprit. Euler va jusqu'à dire que Dieu même ne saurait dépouiller un esprit de sa liberté, pas plus qu'un corps de son étendue. De là la possibilité et, en un sens, la nécessité du péché, avec le déplorable cortége de ses suites nécessaires, l'injustice, l'inégalité, la douleur. Mais la grâce de Dieu règle les motifs de l'action, et partant, l'action elle-même; sa sagesse en prévoit, sa puissance en détermine les suites, sa justice en punit les écarts, sa bonté ouvre un asile inviolable au malheur et donne à la vertu un prix infini.

Mais écartons cet ordre de problèmes qu'Euler touche d'une main ferme, mais discrète, et qu'il résout, sans les approfondir, avec le

calme et la confiance d'une piété que le doute n'effleura jamais. Euler vient d'établir que l'essence des esprits c'est la liberté, et, par conséquent, l'activité ; or l'essence des corps c'est l'inertie. Se peut-il concevoir qu'un être inétendu agisse sur un être étendu ; un être essentiellement actif, sur un être essentiellement inerte? Et si le fait est incontestable, comment l'expliquer?

C'est ici, si je ne me trompe, qu'éclate la faiblesse et l'insuffisance des vues de ce grand géomètre sur un problème où la physique et le calcul ne donnent aucune prise, ne fournissent aucune lumière. Si j'ose le dire, le sens métaphysique a manqué à Euler, et j'en trouve la preuve dans la solution équivoque, mesquine, et au fond tout illusoire, qu'il présente avec une sorte de confiance, du problème fondamental de la métaphysique. Euler discute très-rapidement le système des *causes occasionnelles*, et le rejette incontinent sans lui faire l'honneur d'une réfutation approfondie. Il se tourne ensuite contre le système de l'*harmonie préétablie*, et, au milieu de beaucoup de plaisanteries sans portée, et d'accusations qui paraissent sans bonne foi, il dirige contre les leibnitiens des objections d'une force et d'une solidité incontestables.

Le résultat de cette controverse est tout négatif. Euler rejette la théorie de Descartes et de Malebranche et celle de Leibnitz. Mais quelle est la sienne? Et d'abord en a-t-il une?

Il est difficile de répondre à cette question. Tantôt Euler prétend que l'union de l'âme et du corps, et en général l'action réciproque des esprits sur les corps, est un mystère impénétrable, à jamais caché à nos faibles yeux ; tantôt il essaye de soulever le voile, et, dans l'impuissance de découvrir une théorie qui lui soit propre, il a l'idée malheureuse de ressusciter la vieille doctrine de l'*influx physique.*

Singulière doctrine, en vérité! Elle consiste à soutenir que l'âme agit physiquement sur l'âme. Qu'est-ce à dire? le mot *physiquement* couvre-t-il ici quelque profondeur? en fera-t-on sortir quelque lumière? Non ; physiquement veut dire réellement. En somme, la théorie de l'influx physique se réduit à dire que l'âme et le corps agissent effectivement l'un sur l'autre. Entendons-nous bien sur ce point. Veut-on dire tout simplement que lorsque l'âme veut mouvoir le corps, le corps se meut en effet, et, que lorsqu'un corps extérieur frappe nos organes, notre âme est réellement affectée? Mais dire cela, c'est poser la question, ce n'est pas la résoudre. Le fait de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme n'est pas contesté ; c'est le comment du fait qu'il s'agit d'expliquer. Malebranche, Leibnitz et tous les philosophes sont parfaitement d'accord sur le fait lui-même ; ils ne diffèrent que sur le comment. C'est dans ce comment qu'un métaphysicien eût mis toute la question.

Or, le système de l'influx physique ne propose aucune explication intelligible du comment de la communication des substances. C'est donc un système vraiment dérisoire, et, avec tout le respect qu'on doit au génie mathématique d'Euler, on peut dire que cette résurrection qu'il a essayée d'un système à peine digne de ce nom, consiste au fond à résoudre le problème sans l'apercevoir, et à couvrir son aveuglement ou son ignorance du grand mot d'influx physique. En vérité, quand on est

si sévère pour les conceptions de Descartes et de Leibnitz, on devrait avoir la main plus heureuse.

Nous retrouvons dans cette faible et imparfaite théorie, comme partout ailleurs, le caractère un peu étroit des vues philosophiques d'Euler. On ne saurait lui refuser sans injustice une rare pénétration associée à un admirable bon sens, une certaine fécondité d'aperçus ingénieux, et surtout une netteté de conception incomparable. Mais, au total, Euler a été peut-être un esprit plus ferme qu'étendu, plus ingénieux que profond, et il semble que la nature, qui le doua si richement comme géomètre, lui avait refusé le génie du métaphysicien. EM. S.

EUNAPE, né à Sardes, en Lydie, dans le IVe siècle de l'ère chrétienne, eut pour premier maître Chrysanthe, son compatriote et son parent, qui lui inspira, avec le goût de la littérature et de la philosophie, un zèle ardent pour le polythéisme. A l'âge de seize ans, il alla à Athènes suivre les leçons du sophiste Proæresius, dont l'école était fréquentée par toute la jeunesse païenne de la Grèce et de l'Asie. Ses parents le rappelèrent en Lydie après une absence de cinq années, et il passa le reste de ses jours dans sa patrie. Il possédait d'assez grandes connaissances en médecine, et peut-être exerça-t-il la profession de médecin ; car il raconte qu'il pratiqua une opération à Chrysanthe, à défaut du célèbre Oribaze, qui se faisait trop attendre. Eunape avait composé des annales politiques en quatorze livres, qui s'étendaient depuis le règne de Claude II jusqu'à celui d'Honorius et d'Arcadius. On ne possède que des fragments de cette histoire, écrite, au témoignage de Photius, avec peu de mesure; mais le temps a épargné un autre ouvrage d'Eunape, qui n'est pas sans importance pour la philosophie : nous voulons parler de ses *Vies des sophistes et des philosophes*, dont M. Boissonade a donné, en 1822, une dernière et savante édition, accompagnée de notes de Wyttenbach (2 vol. in-8°, Amsterdam). Cet ouvrage, que l'auteur entreprit par le conseil de Chrysanthe, est l'histoire, non-seulement des philosophes, mais des rhéteurs, des médecins et de la plupart de ceux qui s'étaient fait un nom dans les sciences ou dans les lettres, depuis le commencement du IIIe jusqu'à la fin du IVe siècle de l'ère chrétienne. Eunape nous fait passer en revue vingt-trois personnages, tous plus ou moins célèbres de leur temps, la plupart oubliés de nos jours : Plotin, Porphyre, Jamblique, Ædésius, Maxime, Priscus, Julien, Proæresius, Epiphonius, Diophante, Sopolis, Imerius, Parnasius, Libanius, Acacius, Nymphidianus, Zénon, Magnus, Oribaze, Ionicus, Chrysanthe, Epigonus, Beronicianus. Eunape ne mesure pas l'étendue de ses biographies à l'importance des personnages qui en sont l'objet ; il n'accorde guère plus d'une page à Plotin ; il est moins sobre de détails à l'égard de Porphyre et de Jamblique ; mais il réserve ses récits les plus étendus pour les philosophes et les rhéteurs dont il a été le contemporain ou le disciple, tels que Chrysanthe et Proæresius. Tous ses récits, du reste, portent l'empreinte des passions et des préjugés de son temps et de son école. Il est superstitieux comme on l'était alors à Alexandrie, et il pousse jusqu'au fanatisme son attachement pour la religion païenne. Eunape n'est donc pas un écrivain à l'impartialité ni au jugement duquel on puisse tou-

au-dessus de Jésus-Christ. Dans cette comparaison entre les miracles et les dons prophétiques de l'un et de l'autre, la critique historique devait occuper plus de place que la philosophie. C'est surtout dans les quatorze livres de la *Préparation évangélique* que se trouvent épars les passages où Eusèbe s'est expliqué sur divers sujets de philosophie : Dieu, son unité, son ineffabilité, sur le Verbe et sa génération éternelle. Tous ces points sont traités à l'aide de la science antique et de la philosophie platonicienne. Dans le sixième livre, Eusèbe a donné quelque développement à son opinion sur le libre arbitre, qu'il coordonne avec la prescience divine. Il défend le libre arbitre dans toute sa plénitude contre le *fatum* de la religion païenne, et, aux raisons qu'il allègue lui-même, il joint les témoignages de l'antiquité grecque en rappelant l'autorité des philosophes sur cette question. A l'indépendance avec laquelle il défend la cause de la liberté, de la moralité et du devoir, on s'aperçoit que Pélage n'avait point encore agité les esprits, et provoqué les décisions de l'Église sur la doctrine de la grâce.

Mais, dans tous ces fragments, on ne trouve point d'originalité. On peut indiquer, dans les divers monuments de la sagesse antique, la source de chaque doctrine, de chaque pensée, sans toutefois assigner à Eusèbe sa place dans une école déterminée de philosophie. S'il est de l'école platonicienne plus que de toute autre, il est cependant avant tout chrétien, et le rôle de la philosophie est subalterne dans l'usage qu'il en fait pour défendre sa foi. Les nombreuses citations répandues dans les ouvrages d'Eusèbe, et dont quelques-unes sont les seules traces qui nous restent de livres irrévocablement perdus, ne sont point sans intérêt pour l'histoire de la philosophie ; mais une critique éclairée peut rarement accepter les jugements qui les accompagne.

Il n'y a point en grec d'édition complète des ouvrages de ce Père. La plupart sont imprimés séparément. On connaît aussi des versions, soit latines, soit françaises, de plusieurs de ces écrits. Il serait trop long d'entrer ici dans des indications détaillées. On pourra consulter, sur ces détails bibliographiques, l'*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* de dom Remy Cellier, t. IV, p. 436 et suiv., et Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. II. H. B.

EUSÈBE DE MYNDOS, philosophe néoplatonicien, qui florissait pendant le IV[e] siècle de l'ère chrétienne. Il était disciple d'Ædésius, et n'a pas d'autre titre à la considération de la postérité, que d'avoir repoussé les rêveries de la magie et de la théurgie, qui exerçaient alors une si grande influence sur son école, et d'avoir attiré sur lui, en résistant à la contagion, la colère de l'empereur Julien. *Voyez* Eunape, *Vies des sophistes*. X.

EUSTATHIUS DE CAPPADOCE, philosophe néoplatonicien, qui florissait vers la fin du IV[e] siècle de l'ère chrétienne. Disciple de Jamblique, il entra complétement dans l'esprit de son maître et substitua à la spéculation philosophique les chimères de la théurgie et de la démonologie. L'exaltation qui l'animait se communiqua à sa femme Sosipatra, et à son fils Antonin. Eustathius fut le successeur d'Ædésius à la tête

de l'école que celui-ci avait fondé en Cappadoce. *Voyez* Eunape, *Vies des sophistes.* X.

EUSTRATIUS, évêque métropolitain de Nicée, vivait vers le milieu du XIIe siècle et s'est fait une certaine réputation comme philosophe péripatéticien. Cependant il est plus que douteux qu'il soit réellement l'auteur du commentaire qui nous est parvenu sous son nom sur l'*Ethique* d'Aristote (*Eustratii commentaria in Ethicam Aristotelis, græce,* in-f°, Venise, 1536). Plusieurs fragments de ce commentaire sont visiblement empruntés d'ailleurs. X.

EUTHYDÈME DE CHIOS, célèbre sophiste, qui a donné son nom à un des plus spirituels dialogues de Platon, où il est mis en scène avec son frère Dionysodore. Euthydème était le plus jeune et, à ce qu'il paraît par le choix que Platon a fait de son nom, le plus célèbre des deux. Schleiermacher, dans sa traduction allemande des œuvres de Platon (2e partie, t. 1er, *Introduction à l'Euthydème*), a dépensé beaucoup d'esprit et d'érudition pour démontrer que, sous ces deux noms, Platon a essayé de rendre ridicules les doctrines d'Antisthène et de l'école mégarique, qu'il n'osait pas attaquer ouvertement. Sans nier les ressemblances qui peuvent exister entre les misérables arguties placées dans la bouche des deux sophistes de Chios et quelques-uns des arguments par lesquels les disciples d'Euclide cherchaient à mettre en doute toute existence relative et contingente, nous avons quelque peine à nous rendre à l'opinion de Schleiermacher. Nous pensons qu'Euthydème et Dionysodore ont été peints d'après nature, que le dialogue où ils jouent le principal rôle fait suite au *Gorgias* et aux *Sophistes*, et nous sommes confirmés dans cette opinion en retrouvant dans Aristote, sous le nom des sophistes en général ou sous le nom particulier d'Euthydème, la plupart des subtilités dont Platon se moque avec une verve si comique et un entrain irrésistible. X.

EUXÈNE D'HÉRACLÉE, philosophe pythagoricien, mais de la nouvelle école pythagoricienne, florissait aux environs du premier siècle de l'ère chrétienne. Il n'a aucune célébrité par lui-même, mais il a été l'un des maîtres d'Apollonius de Tyane (Philostrate, *Vie d'Apollonius*, liv. I, c. 7). X.

EVHÉMÈRE ne nous est connu que par les jugements passionnés qu'on a portés sur sa doctrine. Suivant quelques-uns des écrivains qui le citent, il serait né en Sicile, dans la ville de Messine ou d'Agrigente; la plupart des auteurs, et les plus dignes de foi, lui assignent pour patrie Messène en Laconie. Diodore de Sicile (*Bibl. hist.*, fragm. du liv. VI) le donne pour contemporain du roi de Macédoine, Cassandre (311-298 av. J.-C.), qui l'honorait et lui confia plusieurs missions politiques. Ainsi aurait été offerte à Evhémère l'occasion de parcourir la mer, où il devait plus tard placer le séjour des héros de son histoire mythologique.

Le seul ouvrage qu'Evhémère paraisse avoir composé ne nous est pas même parvenu. On comprend au reste que les païens aient mis

à le faire disparaître le même zèle qui, au XVe siècle de notre ère, porta Gennadius à étouffer la tentative plus étrange d'une résurrection du paganisme par Gémiste Pléthon. A défaut du texte original, on en est réduit, pour avoir une idée de cet ouvrage, à joindre aux emprunts que Diodore de Sicile lui a faits, les fragments de la traduction qu'en avait donnée Ennius.

L'*Histoire sacrée* d'Evhémère renfermait au moins trois livres (Athénée, *Déipnosophistes*, liv. XIV). Evhémère y avait recueilli, dit Lactance (*Institutions divines*, liv. I, c. 11), les actions de Jupiter et des autres personnages qui passent pour des dieux; il avait rétabli leur histoire d'après des titres et des inscriptions qui se trouvaient dans des temples très-anciens, et surtout dans le temple de Jupiter Triphylien. Sextus Empiricus dit, dans un passage qu'on a pu considérer comme la citation du début même d'Evhémère, que ces inscriptions remontaient à l'époque où les hommes vivaient dans le désordre et la confusion. Alors, ajoute-t-il, ceux qui surpassaient les autres en force et en habileté les obligèrent à se soumettre à leurs volontés; puis, aspirant plus haut, ils se prétendirent doués de facultés surnaturelles, et plusieurs hommes les prirent pour objets de leur culte (*Adv. Mathem.*, lib. VIII). Evhémère voulait, dit Arnobe (*Adv. Gentes*, lib. IV), démontrer que tous ceux qu'on appelait dieux n'étaient que des hommes. De là ce soin jaloux avec lequel il indique le lieu de la naissance et celui de la mort des dieux, comptant soigneusement leurs tombeaux, et les considérant comme des hommes dont les inventions ont été utiles au genre humain (Minutius Felix, *Octavius*). Ces témoignages, fortifiés de ceux de Polybe, de Cicéron, de Plutarque, d'Eusèbe et de saint Augustin, ne laissent aucun doute sur l'esprit dans lequel l'*Histoire sacrée* avait été composée; mais il est devenu impossible aujourd'hui d'apprécier le mérite de cet ouvrage. Les fragments de la traduction d'Ennius sont peu nombreux et presque tous fort courts; ils semblent se rapporter au premier livre, puisqu'ils renferment l'histoire d'Uranus, de Saturne et de Jupiter, considérés comme rois et conquérants. Diodore de Sicile a fait entrer dans son cinquième livre la description de l'île de Panchæa; les curiosités naturelles de ce pays merveilleux, le caractère des habitants, leur religion, leurs lois y sont décrits assez longuement. A ces détails géographiques, que Diodore dit avoir empruntés à l'*Histoire sacrée*, il faut joindre un fragment du sixième livre où, faisant à Evhémère une place à part entre tous les mythologues, il dit en passant quelques mots de sa vie.

Si incomplètes que soient ces données, elles suffisent cependant pour confirmer les opinions citées plus haut sur l'objet général de l'*Histoire sacrée;* il est impossible d'y méconnaître la prétention de réduire à des proportions humaines les personnages dont le paganisme avait fait des dieux, l'auteur voulait, suivant l'expression de saint Augustin, remplacer les bavardages de la mythologie par un récit purement historique (*de Civitate Dei*, lib. VI, c. 7).

Mais ce récit est-il de tous points conforme à la réalité? Faut-il, avec Isaac Vossius, croire à l'existence de l'île de Panchæa et de ses merveilles? L'autorité d'un vers de Virgile :

> Totaque thuriferis Panchaia pinguis arenis,

suffit-elle pour faire admettre, à l'exemple de Fourmont, l'existence de ce séjour enchanté? N'est-il pas plus raisonnable de reléguer l'île de Panchæa dans le monde de la fantaisie avec l'Atlantide de Platon, l'Utopie de Thomas Morus, l'Eldorado de Martinez? Son existence a été niée par Callimaque, contemporain d'Evhémère, et par les plus importants des géographes de l'antiquité, Eratosthène, Ptolémée, Strabon, Etienne de Byzance; Diodore n'ose pas se faire garant de la description qu'il en donne. La critique moderne a souvent protesté contre ces jugements dont elle s'est d'ailleurs exagéré les conséquences. Sans doute les défenseurs du paganisme ont à dessein confondu les fables géographiques d'Evhémère avec sa méthode d'interprétation historique dans une même accusation d'imposture. Mais n'est-il pas facile de séparer deux choses aussi distinctes, et ne peut-on reconnaître à la fois la justesse de la pensée philosophique, et l'invraisemblance des fables qui ont dû servir à l'exposer et à en répandre l'intelligence? L'identité de nature entre les dieux et les hommes était un des dogmes fondamentaux de la religion grecque : la parenté qui unissait de simples mortels et des dieux, l'existence des héros qui participaient de l'homme et de la divinité, l'apothéose des hommes témoignent assez de cette croyance. Dès la fin du cinquième siècle av. J.-C., la philosophie essaya de s'affranchir de toutes les superstitions religieuses, et l'exil d'Anaxagore, le supplice de Socrate, la surveillance jalouse des prêtres et des hommes d'Etat ne purent empêcher qu'une idée plus pure et plus élevée de la nature de Dieu ne succédât bientôt dans les esprits cultivés au matérialisme grossier de la religion homérique. Toutefois, dans ses croyances et dans ses pratiques, le peuple était resté fidèle aux traditions primitives : le but d'Evhémère paraît avoir été, sinon de faire pénétrer jusque dans les derniers rangs de la foule quelques rayons d'une lumière plus philosophique, du moins de renverser les vieilles idoles, en laissant à d'autres le soin de les remplacer. Ainsi s'explique aisément le double caractère de son ouvrage, vrai dans la pensée, et mensonger dans les détails. Evhémère n'a pas songé à construire un monument historique avec les débris de la mythologie; la ruine de l'antique édifice suffisait à son ambition. Il a voulu intéresser les imaginations curieuses à la cause de la philosophie par le tableau épisodique de merveilles lointaines. C'est à l'entrée de la mer du Sud, presque inconnue aux anciens, qu'il place l'île de Panchæa, dans le voisinage de l'Inde, cette terre de prodiges dont l'expédition trop rapide d'Alexandre n'avait pu dissiper la renommée fabuleuse. Evhémère donnait un caractère de vraisemblance à ce récit imaginaire, en y mêlant la circonstance réelle de la mission qui lui avait été confiée par Cassandre, et quelques-unes des traditions historiques qui s'étaient sans doute perpétuées en Grèce à côté de la tradition religieuse qui en était sortie. L'opinion commune s'est rangée à cet avis, puisque l'on a toujours compté Evhémère parmi les philosophes et non parmi les historiens; c'est par suite de la même interprétation que les mythologues modernes ont donné le nom commun d'évhémérisme à tout système qui substitue des faits humains aux traditions religieuses.

Sans doute cette clef de la mythologie ne suffit pas pour en pénétrer tous les secrets. Strabon a, dès longtemps, fait remarquer (liv. x)

que les Grecs étaient dans l'usage de proposer, sous l'enveloppe des fables et des allégories, leurs idées sur la philosophie et la physique; mais, en reconnaissant la justesse de beaucoup d'interprétations allégoriques, on peut soutenir que bien des esprits étaient alors trop grossiers pour en discerner toutes les finesses. Aussi est-il permis de supposer que l'*Histoire sacrée* d'Evhémère exerça une grande action sur les esprits déjà préparés au doute par l'affaiblissement du sentiment moral et les attaques dirigées contre le paganisme par les sophistes tels que Diagoras de Mélos, Prodicus de Céos, Protagoras d'Abdère, etc. Les critiques des auteurs païens ne lui ont pas fait défaut : Plutarque le traite avec mépris, Sextus Empiricus et Elien lui donnent le surnom d'athée, et Cicéron (*de Natura deorum*, lib. I), l'accuse d'avoir nié toute religion; tandis que, d'autre part, Evhémère a pour apologistes la plupart des soutiens de l'Eglise naissante : Clément d'Alexandrie, Arnobe, Lactance, Eusèbe, saint Augustin, tous affirment que son seul crime est d'avoir pénétré plus avant que les autres dans les mystères de l'idolâtrie, et qu'il a fallu identifier les dieux de l'Olympe avec la Divinité, confondre volontairement le sentiment religieux et la religion païenne, pour taxer Evhémère d'athéisme.

Par une de ces fatalités dont il y a beaucoup d'exemples dans l'histoire des idées humaines, l'évhémérisme a fait fortune à travers les contradictions et les attaques, tandis qu'Evhémère pourtant est resté presque inconnu, ou même n'a passé que pour le tardif interprète d'une opinion déjà reçue dans le courant des croyances générales. Il semble cependant, par la vivacité des attaques dont il a été poursuivi, et d'après quelques mots de Diodore de Sicile, qu'Evhémère a le droit de réclamer cette interprétation comme son propre ouvrage. A ce titre, il mériterait peut-être de n'être pas relégué dans les derniers rangs des sceptiques, à la suite de Théodore de Cyrène, à côté de Bion le Borysthénite.

On trouvera les éléments d'un travail sur Evhémère dans la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile (liv. V et fragments du liv. VI), et dans les fragments de la traduction d'Ennius, recueillis avec soin par Columna (édition d'Hesselius). La question de l'évhémérisme a été traitée par Sévin, Fourmont, Foucher, et surtout par Fréret, dans les anciens *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, vol. VIII, XV, XXXIV et XXXV, et plus récemment, mais avec moins de précision et de critique, par M. Gerlach (*Historische Studien*, in-8°, Hambourg, 1841).

E. E.

ÉVIDENCE. Toute connaissance suppose un sujet connaissant et un objet connu. Mais il ne suffit pas que l'objet soit pour qu'il puisse être connu, il faut qu'il possède la propriété d'être perceptible ou intelligible pour le sujet; c'est alors seulement qu'il peut y avoir connaissance. Pour que la connaissance ait lieu, il faut que l'objet ait une certaine prise sur notre esprit, il faut qu'il se manifeste et nous apparaisse; en un mot, qu'à la réalité de son existence, se joigne l'*évidence*.

L'évidence est donc dans les objets ce qui les fait paraître et les rend intelligibles. L'évidence est pour les objets accessibles à l'intelligence ce que la lumière est pour les corps accessibles à la vue : elle est l'éclat qui les illumine et les rend visibles. C'est là ce qui lui a valu le nom

même d'évidence (de *e*, et *videri*, paraître; en grec, ἐνάργεια, de ἐν, et ἄργος, tout éclatant de blancheur); c'est là ce qui la faisait définir par les anciens : *fulgor quidam mentis assensum rapiens.*

Mais s'il faut, pour se montrer, que les objets possèdent l'évidence, il faut que, de son côté, l'être intelligent soit capable de ressentir l'action de ce principe extérieur, excitateur nécessaire de toute connaissance. Bien que les objets possèdent absolument les qualités qui constituent leur évidence, et peuvent nous les révéler, ces diverses qualités seraient pour nous comme si elles n'existaient pas, si à chacune d'elles ne répondait en nous un pouvoir spécial d'en subir l'action. Ces aptitudes particulières à recevoir les diverses manifestations de la réalité sont les facultés intellectuelles. Il y a donc pour nous autant de sortes d'évidence qu'il y a en nous de facultés différentes par lesquelles nous atteignons la réalité. Il y a l'évidence de notre existence, des phénomènes qui la varient et la remplissent, que nous percevons incessamment par la conscience, et que nous revoyons par la mémoire, cette conscience du passé; l'évidence des vérités nécessaires et absolues que nous recevons immédiatement par la raison; l'évidence des vérités auxquelles nous arrivons par le raisonnement, c'est-à-dire par une application des principes absolus de la raison, soit qu'en induisant, nous nous élevions du particulier au général, de ce qui est à ce qui a été et sera, soit qu'en déduisant, nous revenions du général au particulier, et rattachions, par la démonstration, ce qui est à ce qui doit être. Il y a enfin l'évidence propre aux vérités transmises par le témoignage, lorsqu'il satisfait aux conditions qui lui sont imposées. En résumé, il y a donc autant de sortes d'évidence qu'il y a de moyens par lesquels les choses se manifestent à notre esprit. Une faculté de moins, il y aurait pour nous une évidence de moins. Ainsi, parmi les différents modes de l'évidence sensible, il y en a un que l'aveugle ne connaît pas, c'est celui que la lumière prête aux corps. Ainsi, pour les êtres intelligents autres que l'homme, il y a de moins toutes ces espèces d'évidence, ou plutôt toute cette évidence que nous devons à la raison, faculté de l'absolu, et à ses emplois divers dans le raisonnement. Avec une faculté de plus, si nous pouvions l'imaginer, il y aurait une évidence de plus, ou une manière nouvelle de la saisir. Mais toujours l'évidence est et serait dans les objets la propriété d'agir sur l'être intelligent et de se révéler à lui.

L'évidence, étant une qualité des objets de la connaissance, peut, comme toutes les qualités, se trouver à divers degrés dans divers objets, ou, dans le même objet, à des instants différents. L'expérience nous apprend qu'il en est ainsi, et que, dans la réalité, on rencontre tous ces degrés, depuis l'apparition pleine et entière, jusqu'aux indices les plus légers, et qui font soupçonner plutôt qu'ils ne révèlent l'existence d'une chose. En effet, il y a d'abord l'évidence propre aux objets simples et précis, qui se montrent si bien qu'on ne peut pas ne pas les voir et les distinguer : telle est l'évidence de notre existence, l'évidence des axiomes, l'évidence des choses qui tombent pleinement sous les sens; à ce degré, l'évidence est si vive, que, dès qu'elle paraît, nous connaissons et nous comprenons parfaitement; aussi les objets qui se manifestent de cette manière sont-ils dits, par excellence, *évidents*, *parfaitement évidents*, ou *vrais*.

Mais il y a aussi les manifestations propres à cette foule d'existences qui ne se laissent qu'entrevoir et vaguement sentir. La qualité qui les révèle a été comparée à ce demi-jour qui suffit bien pour faire soupçonner la présence de certains corps dans l'espace, mais qui ne les éclaire pas assez pour en faire paraître nettement les nuances et les contours; aussi, à ce degré, cette qualité perd le nom d'évidence, et les objets qui en sont revêtus ne sont plus dits évidents, mais simplement *possibles*.

De ce degré infime au degré suprême dont nous avons parlé, les choses présentent dans leur manifestation une infinité de degrés intermédiaires, qu'il serait difficile, peut-être même impossible, et, en tout cas, inutile de noter ici un à un. Les objets qui se manifestent ainsi d'une manière incertaine sont dits *probables*, et plus ou moins probables, suivant qu'ils s'approchent ou s'éloignent de l'évidence proprement dite.

La connaissance est le résultat du rapport dans lequel l'être intelligent se trouve avec la réalité qui agit sur lui. Cette action détermine en nous, non-seulement la connaissance, mais certains états de conscience, certains sentiments *sui generis*, qui accompagnent toute connaissance, et qui sont avec la manifestation de la vérité, avec l'évidence, dans le rapport de l'effet à la cause. Si les objets ne possèdent qu'au plus bas degré la qualité qui doit agir sur l'être intelligent, ou si l'être intelligent n'est ni bien préparé, ni bien disposé pour recevoir l'action de la vérité, le résultat de cette action imparfaite, la connaissance est à son plus bas degré, ainsi que le sentiment qui l'accompagne; elle est si incomplète et si faible, qu'elle mérite à peine le nom de connaissance; et nous nous sentons flotter dans un état d'indécision qu'on appelle *doute*. Si, au contraire, les objets se sont montrés à nous d'une manière nette, précise, déterminée, la connaissance est complète; elle saisit pleinement l'objet et ses attributs, et nous nous sentons inébranlables et fixés dans un état de calme et de repos qu'on nomme certitude. Si un degré inférieur à l'évidence, si la probabilité seule s'est montrée à nous, nous croyons, il est vrai, mais nous n'affirmons pas, nous hésitons, et nous voyons encore quelques chances contraires; au-dessus du doute, nous ne sommes pas encore dans la certitude; nous sommes dans cet état variable qu'on appelle l'*opinion*. Ainsi, le sentiment qui accompagne la connaissance est, comme elle, dans un rapport parfait avec l'action par laquelle les choses se manifestent, et il y a autant de degrés dans ce sentiment, qu'il y en a dans la manifestation des objets qui l'ont provoqué; à l'*évidence* parfaite répond la *certitude;* à la simple *possibilité,* le *doute;* aux degrés innombrables de la *probabilité,* les innombrables gradations de l'*opinion*.

L'évidence proprement dite et la simple possibilité sont deux extrêmes, absolus, sans degrés et sans variations : au-dessus de l'évidence il n'y a rien; au-dessous de la possibilité, rien non plus. Avec la possibilité, l'affirmation et la négation sont également admissibles; si une chance se présente d'un côté, quelque faible qu'elle soit, la possibilité cesse et la probabilité commence. Mais, à quelque degré que s'élève la probabilité, s'il reste une chance, l'évidence n'est pas encore. Elle est entière, ou elle n'est pas. Il en est de même de ces états qui répondent en nous à toute manifestation de la vérité. La certitude est

un extrême, le doute un autre; au delà de la certitude il ne peut rien y avoir; il n'y a rien non plus au-dessous du doute, rien que l'ignorance, qui n'a pas la conscience d'elle-même. *Voyez* CERTITUDE.

Il est facile de voir que les diverses espèces d'évidence que nous avons reconnues plus haut forment comme deux grandes classes. Dans l'une d'elles, l'évidence est directe et immédiate, c'est-à-dire que les objets qui la possèdent agissent directement sur nous, et que la connaissance qui en résulte ne suppose aucun travail de notre part, mais seulement la faculté de recevoir l'action de l'évidence; telle est l'évidence des phénomènes de conscience, des objets qui tombent sous les sens, des axiomes. Dans l'autre, l'évidence est recherchée, et suppose, de notre part, un travail plus ou moins long. Quoique les objets la possèdent, et quoique nous soyons capables de la recevoir, elle n'agirait pas immédiatement sur nous, et n'apparaîtrait pas si nous ne nous soumettions à son action et ne nous disposions mieux à la recevoir, si même nous ne la provoquions et ne la forcions à se montrer. Telle est l'évidence des vérités de raisonnement, des vérités scientifiques. La première frappe tous les hommes, même ceux qui ne le veulent pas; la seconde ne se montre qu'à ceux qui la cherchent, et devient le partage exclusif de ceux qui possèdent les vérités intermédiaires sans lesquelles on ne saurait l'apercevoir. Il semble que, par ce travail et par l'emploi de nos facultés, nous formons nous-mêmes l'évidence, la portons hors de nous, et la prêtons à des objets qui ne l'avaient pas. Mais c'est une illusion dont il faut se garder, et nous ne devons pas conclure, avec Fichte, que l'évidence n'est que le fait de l'être intelligent, qui projette sur chaque réalité un rayon de la lumière qu'il a en lui. L'activité que nous déployons ne crée pas l'évidence dans les objets, elle ne crée pas même le fait subjectif de la connaissance. Nos facultés intellectuelles sont passives, éminemment passives; par leur moyen nous recevons l'action objective de l'évidence; mais cette action est hors de nous et appartient à une autre existence que la nôtre. Quand nous ne sommes pas bien disposés pour la recevoir, nous pouvons, par notre activité personnelle, nous placer dans une situation plus favorable ou mettre les objets eux-mêmes dans un meilleur jour. Mais la lumière qu'ils nous envoient, ce n'est pas nous qui la créons, et, quoi que nous fassions pour l'apercevoir, le succès ne répond pas toujours à nos efforts; la vérité ne relève pas de nous.

Remarquons, en terminant, que la signification donnée par nous au mot évidence n'est pas la seule qu'il ait reçue. Quelques cartésiens l'employaient dans un sens subjectif et la définissaient : *Perceptio clara et distincta convenientiæ aut repugnantiæ idœarum inter se*; d'autres disaient que l'*évidence est cette intuition qui nous fait voir le véritable rapport de deux idées entre elles*, et ajoutaient qu'on la reconnaît à l'*identité*. Ces définitions, indépendamment du tort qu'elles avaient de prendre le caractère de certains jugements pour un caractère essentiel et général, avaient un double sens qui, bien que facile à distinguer, a pourtant donné lieu à des questions oiseuses. J. D-J.

EXPÉRIENCE. Quelque chose que l'homme étudie, quelle que soit la science qu'il veuille construire, c'est toujours une réalité, un fait

ou un objet existant, qu'il cherche à expliquer, dont il entreprend la description, et dont il a pour but de tracer les lois, l'origine et la destination.

Ainsi les faits réels, actuels, sont avant toute autre chose le chemin qui conduit notre intelligence à toute science, à tout savoir dans la sphère des objets qui sont accessibles à la raison humaine. L'étude et la connaissance des faits, voilà ce qu'on nomme l'expérience; elle est, on le voit, le point de départ nécessaire de toute science.

Pour faire la science d'un objet, il faut recueillir tous les faits qui s'y rapportent, tous les phénomènes qui en émanent, de quelque ordre, de quelque espèce qu'ils soient; les bien constater, en préciser les caractères, en reconnaître les lois, et arriver par ce moyen à la découverte de leurs causes et à la détermination de leurs conséquences.

On verra mieux toute l'étendue de ce qu'on nomme l'expérience, si on réfléchit que tout dans ce monde existant dans l'espace et dans le temps, peut être considéré comme un fait; et que, par exemple, la pensée et l'existence humaine sont à ce titre des faits comme tous les autres.

Pour tirer de l'expérience tout ce qu'elle contient, on emploie le procédé intellectuel que la logique appelle induction, et qui consiste à aller du particulier au général. Dans ce but, on examine les faits recueillis et constatés, on en décrit les circonstances, on élimine celles qui sont variables et accidentelles, et on obtient, par la coordination des circonstances qui sont essentielles à la production d'un fait (qui l'accompagnent toujours chaque fois et partout où il a lieu), la loi même de ce fait, c'est-à-dire sa formule la plus générale.

Si ensuite on entreprend de vérifier cette loi, en se servant à cet effet de la connaissance que l'on en a pour reproduire les faits eux-mêmes en reproduisant leurs circonstances essentielles, on fera ce que l'on appelle une expérimentation.

On voit, par ce qui précède, la certitude qui s'attache à une pareille méthode. Le point de départ est ce qu'il y a de plus vrai et de plus positif, puisque c'est la réalité elle-même. Et dans le travail de l'esprit sur cette réalité, c'est la raison qui intervient et qui applique à des réalités constatées et certaines les principes mêmes de notre constitution intellectuelle; par exemple, les idées nécessaires qui nous font affirmer, sous les phénomènes, la substance, et au delà des faits qui commencent d'exister la cause efficiente qui les produit; et encore les procédés de l'abstraction et de la généralisation, les diverses espèces de raisonnement, et le principe des causes finales.

Par cela même que la raison intervient avec l'expérience dans la formation d'une science, on reconnaît facilement qu'il n'est pas de science qui soit purement expérimentale. L'expérience donne le particulier; la raison y cherche et y découvre le général; et c'est cette découverte qui élève les données de l'expérience à la hauteur d'une science. L'induction, qui est le passage du particulier au général, est un procédé rationnel. De sorte que, d'un côté, la méthode expérimentale s'appuie sur la réalité, et de l'autre elle emprunte à l'intelligence, qui intervient dans la formation de la science, quelque chose de la certitude nécessaire des principes de la raison. Lorsque, par exemple, la phy-

sique est parvenue à expliquer, par la loi de la gravitation universelle, les mouvements des corps célestes, et les anomalies apparentes qu'offrent à la surface de notre globe les corps qui, au lieu de tomber, s'élèvent en l'air; la physique, dis-je, a obtenu le plus grand résultat que puisse donner l'induction; elle est arrivée en même temps à la plus haute certitude qu'il soit possible d'atteindre dans les sciences dont la réalité est l'objet.

Il y aura donc des sciences où l'expérience jouera un plus grand rôle que dans d'autres, et des sciences où l'intervention de la raison aura plus d'effet que les données de l'expérience. Mais, dans toute science, il y a place pour les faits et la raison, parce qu'il n'est pas de science qui ne se rapporte à un objet réel, et qui, en même temps, puisse être faite autrement que par la raison. Ainsi, la physique, la chimie, la botanique, la zoologie sont des sciences inductives ou expérimentales, parce que les données de l'expérience y sont, plus que dans d'autres sciences, l'objet et le fondement de la connaissance. Dans la physiologie, les données de la raison jouent un rôle plus considérable; il y en a davantage encore dans la morale et dans la théodicée; et peut-être les mathématiques sont-elles la seule science déductive, parce qu'elles ont pour objet, non des faits ou des réalités existantes, mais de simples conceptions de l'esprit.

Cette intervention des principes rationnels dans la formation des sciences inductives suffit pour montrer que la méthode expérimentale a pour but d'atteindre le général et l'universel, et qu'ainsi elle diffère radicalement de l'empirisme, qui veut que l'expérience se suffise à elle-même, et qui, de la sorte, bon gré mal gré, réduit tout savoir à la connaissance du particulier, c'est-à-dire anéantit, à proprement parler, la science.

D'un autre côté, tout système philosophique qui nie la necessité de l'observation, qui repousse la méthode expérimentale, et qui veut faire la science sans l'intermédiaire des faits, s'aventure, par cela même, dans le champ infini des hypothèses. Du moment qu'au lieu d'examiner ce qui existe, pour en chercher l'explication à l'aide des facultés intellectuelles que Dieu nous a données, on se pose à soi-même certains principes absolus dont on essaye ensuite de déduire tout le reste, on n'arrivera jamais à cette même réalité qu'il s'agit de connaître, c'est-à-dire à l'homme et au monde, et à Dieu, leur cause suprême. Plus, dans cette voie, le philosophe sera fidèle à la logique et aux lois du raisonnement, plus il restera dans la sphère des pures hypothèses, et en dehors de la réalité. En admettant même qu'il eût le bonheur de rencontrer de prime abord, dans un de ces principes qu'il se pose à lui-même pour point de départ, une vérité large et féconde, elle n'en conserverait pas moins son caractère hypothétique, puisqu'elle ne s'appuierait pas sur la réalité; et, comme conséquence dernière, celui qui l'aurait embrassée devrait se résigner à en ignorer éternellement la démonstration, et partant à priver ses connaissances de cette certitude qui est la légitimité de la science. F. R.

EXTASE [ἔκστασις], mot à mot, changement d'état, déplacement, destitution, déposition. Cette expression ne se trouve point dans la

langue philosophique avant Philon et les alexandrins. Mais depuis lors elle doit en faire nécessairement partie, parce qu'elle y représente un fait considérable, certainement fâcheux à bien des égards, mais dont la science doit tenir le plus grand compte.

Bien compris, le mot d'*extase* suffit à lui seul pour expliquer le mysticisme tout entier, et pour en faire sentir les mérites et les défauts, la grandeur et les aberrations. L'extase est le but de tout mysticisme, sans exception; et les moyens par lesquels on s'y élève, les théories qu'on en tire, constituent le mysticisme dans toute son étendue, avec ses bizarreries si souvent signalées, ses folies qui révoltent le sens commun, ses descriptions ténébreuses, ses élans, son enthousiasme, et tous ces caractères étranges qui séduisent les plus libres esprits, et frappent le vulgaire de surprise et parfois aussi d'admiration.

Changement d'état veut dire un état nouveau de l'âme succédant à l'état ordinaire où elle se trouve le plus habituellement chez la plupart des hommes. Ainsi donc, la recherche de l'extase est la recherche d'un état surnaturel, privilégié pour quelques-uns; et cet état, précisément parce qu'il est surnaturel, doit être rare d'abord, et ne peut ensuite qu'être d'une très-courte durée. Il faut faire violence à la nature pour le conquérir, et par cela même on ne le conserve que de rapides instants. Voilà l'idée générale de l'extase. Mais il est fort difficile, comme l'ont remarqué tous les mystiques, de bien faire comprendre ce qu'elle est à qui ne l'a pas éprouvée; et aussi tous les mystiques ont demandé, quand ils ont essayé des descriptions régulières et complètes de ces singuliers transports, qu'on eût tout d'abord foi à leurs récits : et ils avaient raison. L'extase place l'homme dans un monde qui n'est plus le monde où vivent le plus grand nombre des hommes. Ce monde est parfaitement réel; mais le vulgaire qui n'a jamais essayé d'y entrer, le nie, et dès lors le mystique passe, malgré ses affirmations les plus positives et les plus claires, pour un rêveur et un halluciné, dont le témoignage n'est pas même discutable. Le mystique s'indigne de cette fin de non-recevoir qu'on oppose à ses sublimes visions, où il prétend atteindre Dieu lui-même; et l'incrédulité qu'il trouve autour de lui le rejette d'autant plus violemment dans ce monde exceptionnel qu'il s'est créé, et où il se complaît.

La physiologie admet l'extase, et la science ne doute point de ces états si surprenants où tombe parfois l'âme de l'homme; mais la physiologie, tout en accordant ce fait, n'y voit que des phénomènes purement physiques, surtout des phénomènes involontaires; et par cela même la physiologie ne comprend pas plus le mysticisme que ne le comprend le vulgaire qui en rit. Au contraire pour le mysticisme, l'extase est surtout un état moral qu'on prépare, il est vrai, et qu'on obtient par des influences physiques; mais c'est un état parfaitement volontaire, précisément parce qu'on l'obtient et qu'on le prépare par les plus patientes et les plus minutieuses observances. On ne traitera point du tout ici de l'extase physiologique. C'est au médecin et non au philosophe d'en connaître.

Voici les degrés principaux par lesquels on arrive à l'extase, si nous nous en rapportons à tous les mystiques qui l'ont décrite. Comme la vie ordinaire se compose d'action et de pensée, il s'ensuit, par une con-

séquence nécessaire, que l'espèce de vie nouvelle qui constitue l'extase ne doit avoir ni action ni pensée, car elle ne serait plus dès lors un changement d'état. Il faut donc éteindre l'action, et l'éteindre dans ses nuances les plus diverses et les plus délicates. Il ne s'agit pas seulement de cette action extérieure toute corporelle qui exige le mouvement physique, l'exertion des forces naturelles. Celle-là évidemment doit être proscrite la première : car c'est elle qui nous met en contact avec nos semblables, avec la nature; en un mot, avec le monde qu'il s'agit précisément de fuir et de changer. Ainsi, point d'action au dehors, immobilité du corps, telle est la première condition. Les relations avec l'extérieur ainsi rompues, se trouvent supprimées du même coup toutes les passions, tous les intérêts, tous les soins que le monde provoque, et qu'il exige. L'âme peut y gagner sans doute, et elle n'a plus chance de se souiller à ces contacts et à ces orages. Mais aussi avec le monde ont disparu les devoirs qu'il impose, et sans lesquels l'âme isolée, et privée d'une noble excitation, va bientôt tomber dans cette indifférence et cette inertie dont on essayera plus tard de faire des vertus, mais qui, de fait, ne sont que le commencement de la mort qu'elle se prépare.

Mais passons : voilà donc le monde répudié, et le corps réduit à l'immobilité et à l'inaction. Mais le corps n'est pas soumis pour cela. La solitude a ses passions et ses tempêtes, tout comme le monde. Il faut les vaincre aussi; et de là une seconde phase où l'âme essaye de monter, combattant les passions qui l'agitent encore et qui ne viennent plus que d'elle seule, ou tout au moins de son union avec le corps. C'est une lutte nouvelle et bien pénible; et c'est ici que se placent ces austérités et ces mortifications de toute sorte, extravagantes toujours, effrayantes quelquefois, auxquelles les mystiques de tous les temps, de toutes les nations, de toutes les religions et de toutes les philosophies même, se sont toujours livrés. On peut le demander à l'histoire des ascètes dans l'Inde, à celle des alexandrins dans le monde grec, aux solitaires de la Thébaïde chrétienne, aux moines de tous les couvents.

A ce second degré en succède un troisième où s'achève la défaite du corps. Après les passions qui le bouleversent, il faut faire taire aussi les sens eux-mêmes, parce que les perceptions qu'ils transmettent à l'âme, toutes pures, tout inoffensives qu'elles peuvent être, la troublent encore et lui ôtent cette sérénité et cette paix inaltérable qu'elle poursuit. Il faut donc éteindre les sens, et ce n'est pas sans une peine extrême que l'esprit arrive à ce résultat dernier, qui doit enfin le réduire à lui-même et le séparer du corps auquel il est joint, après avoir séparé le corps du monde où il vit.

A ce quatrième degré, l'âme n'a plus qu'elle seule à considérer et à vaincre; car tout combat n'est pas fini : elle est libre déjà des intérêts mondains, elle est libre des passions, elle est délivrée même des sensations; mais ne lui reste-t-il pas des idées, et ces idées ne sont-elles pas capables encore de troubler par leur diversité même la tranquille unité où elle tend? Oui, sans doute; il faut éliminer de l'âme les idées, comme on en a éliminé successivement les sensations, les passions, les préoccupations extérieures. Il faut donc réduire l'âme à elle seule, c'est-à-dire à la substance même que modifient les idées et les sensations. Voilà la simplification tant recommandée par les alexandrins (ἅπλωσις),

et qu'ont recommandée sous d'autres noms tous les mystiques quels qu'ils soient.

A ce degré suprême, l'âme est bien près de l'extase; mais elle n'y est pas tout à fait : un dernier effort, et elle y touche. Cet effort, elle le fait, elle anéantit tout ce qui lui reste, c'est-à-dire jusqu'à la conscience de soi-même, jusqu'à la notion de son existence dégagée, simplifiée, comme elle l'a faite. Voilà l'extase obtenue, conquise; l'âme s'est suicidée, elle est morte pour quelques instants, une demi-heure tout au-plus, dit sainte Thérèse, qui a poussé cette pratique de l'extase jusqu'à ses plus périlleuses limites, et qui n'a pas craint, pour l'atteindre, de se mettre en danger de mort, c'est elle-même qui l'affirme. Que se passe-t-il alors dans l'âme réduite à cet indéfinissable état? c'est ce que personne ne pourrait dire précisément; mais c'est à cet instant d'anéantissement et de mort que les mystiques croient avoir les plus claires et les plus admirables visions, et qu'ils se transforment pour s'unir ou même pour s'identifier à Dieu.

Ainsi quatre degrés principaux pour arriver à l'extase : 1° détachement du monde; 2° défaite des passions; 3° anéantissement des sensations; 4° abolition des idées même qui restent encore à l'âme réduite à elle seule par ces simplifications successives; enfin l'extase, proprement dite, qui est la destruction passagère de toute vie matérielle et spirituelle en nous.

Les mystiques ont très-diversement décrit cette conquête successive de l'extase. L'imagination de chacun d'eux s'est donné large carrière, non pas seulement pour expliquer les progrès de l'âme dans cette route et cette vie nouvelle, mais aussi pour prescrire les pratiques diverses par lesquelles l'âme peut assurer sa marche et sa victoire dans ces obscurs et pénibles sentiers. Le caractère, la position sociale, le tempérament, les habitudes, les manies même, les préjugés de toute sorte, ont exercé dans tout ceci une influence qu'il est parfois assez difficile de démêler, mais qui n'en est pas moins réelle. Il faut, en général, s'arrêter fort peu à ces détails où l'on courrait risque de se perdre; et une fois qu'on connaît bien le but que le mysticisme poursuit, tous ces préliminaires de l'extase se comprennent et se classent d'eux-mêmes, avec la juste importance qu'ils ont. Ce dont on doit se défendre surtout ici, c'est à la fois et de prendre tous ces détails trop au sérieux, et d'en sourire. Le but du mysticisme a quelque chose de grand et de saint même. Il ne faut donc pas le tourner en ridicule; mais le mysticisme, en s'isolant de la vie telle que Dieu l'a faite à la plupart des hommes, détruit aussi tout ce que cette vie a d'admirable; et, par conséquent, il faut prendre garde à tout ce qui l'altère, et surtout à l'extase qui l'anéantit sous prétexte de la purifier.

Mais il serait par trop absurde que tant de travaux, tant de souffrances, tant de soins n'eussent qu'un but aussi vain que l'extase. L'extase est bien l'objet que poursuit le mystique; mais ce n'est pas pour elle-même qu'il la recherche et la conquiert avec tant de peine. Il y a donc, ou du moins on suppose, dans l'extase, autre chose que l'extase toute seule; les mystiques ne s'en sont pas cachés. L'extase est un moyen d'atteindre directement à Dieu, de se réunir directement à lui. Voilà le secret de toutes leurs préoccupations; voilà l'attrait puissant,

irrésistible, qui les précipite dans ces abîmes où la nature tout entière vient mourir, où la pensée et l'action s'anéantissent, et où l'homme se réduit à cette vie de mort qui détruit en lui toute grandeur, en détruisant toute activité. Dieu senti, goûté, vu face à face, possédé dans un sublime transport, conquis par ces labeurs intérieurs de l'âme, voilà le prix inestimable de tant de douleurs courageusement souffertes, de tant de sacrifices si magnanimement accomplis. Sous une forme ou sous une autre, voilà le mobile tout-puissant du mysticisme; voilà la divine récompense qu'il promet à ses adeptes, la couronne qu'il promet à ses martyrs, et que parfois, si l'on veut bien l'en croire, il leur a donnée. On comprend dès lors fort aisément l'ardeur passionnée des mystiques dans ces pratiques que le vulgaire peut trouver insensées, mais qui pour eux ont une si haute et si douce signification. Dans ces austérités qui mortifient la chair et l'écrasent, le vulgaire ne voit que des folies ridicules ou coupables; le mystique y voit la route qui mène au ciel. De là tout le dédain des mystiques pour les grossiers esprits qui ne les comprennent pas; de là aussi le dédain non moins grand du vulgaire pour les mystiques qui comprennent si singulièrement la vie, et qui commencent par détruire l'homme pour le rendre plus digne de Dieu.

Mais si tous les mystiques croient atteindre Dieu par l'extase, il y a cependant ici entre eux des différences considérables qu'il ne faut pas omettre. On peut trouver Dieu de deux manières : ou en s'unissant à lui, ou en devenant Dieu soi-même. Qu'on ne sourie point : les mystiques sont allés souvent jusqu'à ce dernier point de la folie humaine, et c'est l'extase qui les y a poussés. Ainsi de l'extase pratiquée par tous, tous ne tirent pas des conséquences semblables; et la diversité des théories sur les résultats de l'extase tient à la diversité même des croyances avec lesquelles on s'y livre : quand les mystiques sont orthodoxes, comme, par exemple, les saints et les docteurs de l'Eglise catholique, saint Bonaventure, Gerson, sainte Thérèse, et tant d'autres, que trouvent-ils dans l'extase? L'union avec Dieu, comme on la tronve d'ailleurs, d'après la plus pure orthodoxie, dans la prière et dans l'oraison. Mais qui dit union avec Dieu entend encore la relation de deux êtres distincts : l'être même de Dieu, et l'être humain qui s'unit à lui. La personnalité humaine est donc respectée par cette première classe de mystiques, en ce sens, que, s'ils l'éteignent par les pratiques, ils ne l'immolent pas du moins à la personne divine. La personnalité divine est aussi, par cela même, également respectée, puisqu'on la distingue; et que c'est à elle que l'âme humaine tend à se réunir. On ne saurait nier que parfois le langage des mystiques les plus orthodoxes, et spécialement celui de sainte Thérèse, ne puisse prêter à une interprétation moins favorable; mais il faut être indulgent en ceci, et s'en tenir moins au sens douteux de quelques expressions qu'à la pensée générale qui ne peut laisser la moindre équivoque. Sainte Thérèse veut se marier spirituellement à Dieu, comme saint François de Sales : elle ne prétend pas se confondre ni se perdre en lui. Tous les mystiques qui ont gardé les limites de la foi s'arrêtent aussi à ce point délicat.

Mais quand la foi ne les retient plus, soit dans le sein des religions positives, soit en dehors de toute religion, les mystiques vont beaucoup plus loin; et, pour n'en citer qu'un seul exemple, Plotin, et avec lui

une partie de l'école d'Alexandrie, a cru que l'âme de l'homme, dans l'extase, simplifiée comme elle l'est alors, se confondait avec Dieu même. Voilà l'incroyable et sacrilége conséquence qu'on a pu tirer de l'extase : et pourquoi? c'est que les alexandrins, et tous ceux qui ont suivi les mêmes traces, soit spontanément, soit par imitation, s'étaient fait de Dieu des théories qui le réduisaient à ce que l'homme lui-même devient dans l'extase. Le Dieu des alexandrins et des panthéistes en général, y compris les panthéistes contemporains, n'a ni volonté, ni intelligence, ni liberté, ni action, ni providence. C'est une creuse et vide abstraction, c'est un néant, tout comme dans l'extase l'homme n'est qu'un néant indéfinissable. Les alexandrins, et Plotin en particulier, retrouvaient donc dans l'extase le Dieu qu'ils s'étaient forgé dans leurs insoutenables théories : et si ces théories poussaient à l'extase, l'extase, réciproquement, venait appuyer et vérifier ces théories.

Ainsi, selon que les mystiques avaient de Dieu des croyances plus ou moins exactes, plus ou moins profondes, ils ont admis l'une de ces deux conséquences de l'extase, ou la simple union avec Dieu, ou l'identification à Dieu.

Il est bien encore une autre conséquence de l'extase que des mystiques, en assez grand nombre, ont osé en tirer audacieusement, si ce n'est pas folie et non point audace qu'il convient de dire. Dans l'Inde, où la pratique de l'extase a été poussée plus loin que partout ailleurs, et où elle a été analysée dans ses plus minces détails, les mystiques ont cru que cette transformation de l'homme en Dieu transmettaient aussi à l'homme des pouvoirs divins, la toute-puissance sur la nature entière, sur l'univers. Il y a des livres tout entiers où les moyens d'acquérir cette domination souveraine sont décrits avec le plus grand soin et donnés comme infaillibles. Dans l'école d'Alexandrie, la théurgie a souvent joué un très-grand rôle, et Porphyre, qui a vécu sept années avec Plotin, son maître, n'hésite pas à lui attribuer sérieusement les pouvoirs magiques les plus étendus. On pourrait trouver des exemples fort nombreux et tout aussi absurdes dans l'histoire de l'Eglise chrétienne; et les conciles ont dû intervenir fort souvent, ainsi que la papauté, pour faire cesser des fantasmagories coupables et des miracles extravagants qu'avaient préparés et rendus croyables toutes les manœuvres dont l'extase est précédée, et toutes les hallucinations dont elle est suivie. A ce degré, le mysticisme touche à la folie, ou, pour mieux dire, il n'est plus que de la folie.

Si l'on se rend bien compte de ce qu'est l'extase en elle-même, des altérations profondes qu'elle fait subir à la nature de l'homme, le déplorable état qu'elle fait à l'âme dans les longues préparations qui la doivent amener, ou dans les abattements qui la suivent, on pourra trouver que c'est caractériser justement l'extase que de l'appeler un suicide physique et moral; et, malgré les prétextes religieux dont le plus souvent elle se couvre, il ne faut pas hésiter à la condamner et à la proscrire. Par conséquent, on ne saurait en faire, comme le mysticisme l'a trop souvent prétendu, le but de la vie humaine. Cette union à Dieu dès cette vie est le renoncement coupable à tout ce que Dieu a fait, à tous les devoirs qu'il nous impose envers les autres, envers nous-mêmes, envers lui. Ce n'est pas l'honorer que de s'immoler à lui dans

un stérile sacrifice ; ce n'est pas l'aimer véritablement que de détruire en soi toutes les facultés par lesquelles on l'honore et on l'aime. L'extase est donc une erreur énorme, et le plus souvent une erreur coupable ; mais c'est une erreur très-réelle, et les esprits légers qui la nient ne sont guère moins aveugles que les mystiques qui s'y livrent.

Et pourtant, malgré ces dangers souvent signalés par le bon sens de l'Eglise, et malgré ses anathèmes, les règles de l'extase ont été exposées, analysées tout au long par les docteurs les plus autorisés, tout comme elles l'avaient été chez d'autres peuples, dans d'autres temps, sous l'empire d'autres religions. Indépendamment des descriptions naïves et spontanées, il y a eu les prescriptions positives, minutieuses, indiquées, recommandées, imposées aux esprits les plus fidèles parmi les croyants, aux âmes les plus ardentes parmi les âmes embrasées de l'amour de Dieu. Ainsi Gerson, héritier de toutes les traditions du moyen âge, a fait le code de l'extase dans sa *Théologie mystique pratique*. Il a donné à qui veut tenter ces chemins hasardeux une route infaillible pour atteindre l'extase, et par elle atteindre Dieu lui-même. Les ascètes indiens ont poussé les choses aussi loin que le *doctor christianissimus*, et ils ont donné avant lui des formulaires tout aussi détaillés, tout aussi précis, tout aussi efficaces, et non moins extravagants. Plotin et les mystiques grecs n'ont pas été aussi positifs ; ils se sont bornés à des indications plus vagues, bien que le sens n'en soit pas moins certain. Ils se sont contentés en général de pratiquer l'extase, et de la décrire ; ils ne sont pas allés jusqu'à l'enseigner méthodiquement. Mais cette conséquence extrême était inévitable, et dans les couvents de toutes les religions on a su l'appliquer avec une régularité qui empruntait sa puissance à l'énergie même de la foi.

C'est qu'en effet, toute blâmable qu'est l'extase, il est très-difficile de fixer dans la pratique un peu sévère les limites qui la séparent de la prière et de l'oraison. Les âmes énergiques dépassent bientôt la borne ; cette union à Dieu, que la foi la plus orthodoxe admet dans les religions les plus éclairées, la prière que toutes recommandent sans exception, ne suffisent pas à ces natures généreuses et brûlantes. Il faut posséder Dieu, non pas quelques instants, non pas en s'élevant jusqu'à lui par une exaltation mentale qui ne dure que le temps même de réciter les invocations et les hymnes pieux : il faut le posséder pleinement, toujours, au moment où on le désire ; il faut le conserver aussi longtemps qu'on le veut, et en jouir en quelque sorte comme on jouit sur la terre d'un objet aimé. Le langage même des mystiques est souvent aussi précis et aussi enflammé que le langage de l'amour humain. Il y a donc ici un danger réel et très-grave qu'il est presque impossible de conjurer pour ces natures pleines de feu et de puissance qu'excitent encore les saintes pratiques de la dévotion. La prière que la religion leur ordonne, et qui est indispensable, les pousse presque infailliblement à l'extase et à tous les excès qu'elle entraîne ; la limite est en ceci fort délicate, et les génies les plus fermes et les plus éclairés y ont souvent consumé leurs soins. Bossuet, adversaire implacable du quiétisme et de ces oraisons extraordinaires qui constituent l'extase, a bien senti l'écueil ; et, après avoir condamné les abus, il a dû montrer aussi quel était le légitime usage de la prière, allant même un peu au mysticisme ; il a fait son

traité de *Mystici in tuto* pour rassurer les âmes timides que sa voix foudroyante aurait pu épouvanter quand elle écrasait Molinos et ses adhérents.

Ainsi l'extase a, dans la pratique de la piété la plus légitime, c'est-à-dire dans la prière, un antécédent et une cause trop souvent efficace, et que cependant on ne saurait proscrire. L'extase est l'exagération et l'abus de la prière.

On le voit donc, l'extase n'est pas un fait sans importance, comme trop souvent on l'a cru : elle est le fond de tout mysticisme, philosophique et religieux; elle a été connue de tous les peuples, dans tous les climats, mais peut-être dans les climats chauds plus qu'ailleurs ; elle a été réduite en pratique régulière; et l'on a pu en faire l'occupation unique de la vie de l'homme, en méconnaissant la vie dans ce qu'elle a de vraiment grand, et en prétendant par une anticipation sacrilége unir, dès cette existence terrestre, l'homme au Dieu qui l'a créé. L'extase est la destruction coupable de la personnalité, et, par conséquent, de toute vertu. C'est là ce qui l'a fait condamner de tout temps par les esprits fermes et sages, et par toutes les religions qui ont bien compris la nature humaine, et qui ont su la respecter.

Si nous laissons de côté ces extases régulières et en quelque sorte scientifiques qu'on apprend avec les Indiens, avec Plotin, avec saint Bonaventure et Gerson, l'histoire de la philosophie pourra nous offrir encore des exemples d'extases naïves, spontanées, qu'ont éprouvées, dans quelques circonstances extraordinaires, les plus admirables esprits dont la philosophie s'honore. N'était-ce pas une extase de ce genre qui saisit Socrate durant le siége de Potidée, et qui le retint vingt-quatre heures de suite dans cette immobilité et cette quiétude dont lui-même ne se rendait pas compte et qui étonnaient ses compagnons d'armes? N'était-ce pas encore une extase qui saisit Descartes durant cette méditation féconde qui lui découvrit les premiers principes de sa méthode, et qui lui inspira, si l'on en croit Baillet, ce vœu singulier qu'il n'exécuta pas, de rendre grâce à Notre-Dame de Lorette? Ce sont-là très-probablement des extases; mais ce n'était pas la volonté qui les avait préparées dans Socrate, non plus que dans Descartes. Ni l'un ni l'autre ne les avaient voulues, ni l'un ni l'autre ne les renouvelèrent : ce furent des accidents et non point des conquêtes recherchées et obtenues après de longs efforts. Mais il faut remarquer que, selon toute apparence, ce sont des extases involontaires comme celles-là qui ont appris à réitérer de propos délibéré ces états singuliers, et que, si la nature n'avait pas de cette façon provoqué l'homme, il n'aurait sans doute jamais songé à cette tentative insensée de changer et de bouleverser de fond en comble l'état normal que la nature lui fait le plus habituellement.

Si l'on veut bien connaître l'extase, et la suivre dans toutes les phases qu'elle présente, il faut consulter, entre autres documents, les suivants : pour ce qui concerne l'Inde, le très-curieux ouvrage de M. Bochinger *sur la Vie contemplative ascétique et monastique chez les Indous et les peuples bouddhistes*, in-8°, Strasbourg, 1831 (français); le *Bhagavad Guita*, et les Mémoires de Colebrooke sur la philosophie ndienne; — pour la Grèce, Plotin, Porphyre, Eunape et Proclus; —

pour le christianisme et le moyen âge, saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum;* Gerson, *Theologia mystica practica,* et quelques autres. Au début d'un ouvrage sur l'*Ecole d'Alexandrie,* l'auteur de cet article a tracé une théorie de l'extase. Enfin on ferait bien de consulter quelques traités de médecine sur l'extase physiologique, et spécialement ceux du docteur Bertrand. *Voir* plus loin l'article Mysticisme.

B. S.-H.

EXTÉRIORITÉ. Les mots *dedans, dehors, intérieur, extérieur,* sont employés dans diverses significations. Ils indiquent d'abord un rapport dans l'espace. Nous appelons *intérieur* ce qui est compris dans certaines limites; *extérieur* ce qui n'y est pas renfermé. Ainsi les corps occupant dans l'espace un lieu distinct et circonscrit par leur étendue, sont extérieurs les uns aux autres. Il en est de même de leurs molécules qui ne peuvent se pénétrer, c'est-à-dire occuper simultanément le même lieu. On nomme *intérieur* d'un corps ce qui est renfermé dans les limites de sa surface; *extérieur* sa surface elle-même. Notre corps a une forme extérieure. Les diverses parties et les organes que recouvre cette enveloppe constituent son intérieur. Nous appelons *extérieur* à nous, au point de vue physique, tout ce qui n'est pas renfermé dans la portion d'espace occupée par notre corps. Les mêmes expressions servent aussi à désigner les rapports de l'âme avec les corps. Nous distinguons alors deux mondes, le monde *intérieur* et le monde *extérieur.* Le premier comprend l'ensemble de nos pensées, de nos sensations, de nos déterminations; ainsi que le *moi* qui est le théâtre de ces phénomènes, leur sujet ou leur cause. Le second est cet univers qui se déroule à nos regards et qui remplit l'espace. Les limites de ces deux mondes sont tracées par l'horizon même que ne peuvent dépasser les deux facultés qui les perçoivent : la conscience et les sens. Tout ce que saisit la conscience ou le sens intime fait partie du monde intérieur (*Voyez* Conscience). Tout ce que perçoivent les sens appartient au monde extérieur. Le terme d'*extériorité* perd son sens quand on le transporte dans le monde intellectuel. Peut-on dire que Dieu est extérieur à l'âme humaine, lui qui est présent partout, et à l'œil duquel n'échappe aucune de nos pensées? De même, du moment où nous cherchons à concevoir des pures intelligences sans y mêler l'idée du corps, le rapport d'extériorité fait place à celui de simple *individualité.* Une troisième acception des mots *intérieur, extérieur,* est celle qu'on leur donne quand on les applique aux deux termes de toute existence : la cause et les phénomènes, la substance et ses qualités, la force et ses actes, le principe vivant et la vie, l'âme et ses manifestations. Nous appelons l'un de ces deux termes l'élément *externe,* et l'autre l'élément *interne.* C'est qu'en effet l'un est visible, l'autre invisible et caché. Nous saisissons l'un immédiatement par les sens ou par la conscience; l'autre, nous le concevons. De même, parmi les propriétés des êtres, nous établissons une distinction d'après laquelle les unes sont dites *internes,* comme tenant de plus près à la nature intime ou à l'essence de ces êtres; les autres sont appelées *extérieures, accidentelles* et *superficielles.* C'est ainsi que les classifications naturelles reposent sur les propriétés intimes des objets, et les classifications artificielles sur leurs propriétés exté-

rieures. Nous ne poursuivrons pas plus loin l'examen des divers sens que peuvent revêtir ces deux termes. La véritable question de l'extériorité est celle où il s'agit de constater la manière dont nous acquérons la notion du monde *extérieur* ou de l'*extériorité*. Elle sera traitée à l'article PERCEPTION OU SENS EXTERNES. C. B.

F

FABER ou LEFÈVRE, né en 1537, à Etaples, en Picardie, montra, dit Brucker, une valeur héroïque dans la guerre qu'il fit à la barbarie scolastique. Il visita l'Europe, l'Asie et l'Afrique, dans le but de s'instruire. Il apprit en Italie à mieux connaître Aristote, et à l'enseigner d'une manière plus libre et plus littéraire qu'on ne le faisait en France. De retour dans sa patrie, il imprima à l'enseignement philosophique et théologique un mouvement nouveau; il opéra une véritable réforme. Les auteurs contemporains, Champer, Wimpheling, Verheyden, etc., font le plus grand éloge de sa méthode, de la clarté, de l'élévation, de la chaleur et de l'élégance de sa parole. Son esprit de réforme, qui s'étendit au moins jusqu'à la manière d'enseigner la théologie, lui attira des persécutions de la part des docteurs de Sorbonne; on voulut le faire passer pour luthérien. Heureusement qu'il trouva asile et protection auprès de Marguerite, reine de Navarre, et auprès de François I[er].

Fabricius, dans sa *Bibliothèque latine*, a donné le catalogue des ouvrages de Faber. Nous pouvons citer ici : *Paraphr. in libros logicos Aristot.*, in-f°, Paris, 1525; — *Paraphr. in Aristot. Phys., cum scholiis Clichtovii*, in-f°, ib.; — *Introd. in Aristot. Eth., Polit. et OEcon., cum adnot. ejusd.*, in-f°, ib., 1514, 1516, 1527. Ces commentaires, et d'autres encore, ont été réimprimés, in-f°, à Fribourg en Brisgaw, 1540-1541.

FACULTÉS DE L'AME. Toutes les fois que je suis témoin d'un phénomène, quelle que soit sa nature, je ne puis m'empêcher de lui supposer une cause. Il se peut qu'en la cherchant je me trompe, et que, croyant faussement l'avoir découverte, je la place où elle n'est pas, je l'imagine autre qu'elle n'est, et lui prête des attributs chimériques. Mais, que je renonce ou non à la déterminer, je crois toujours qu'elle est; que je réussisse ou que je succombe dans mes recherches, il y a toujours cela de vrai, à mes yeux, qu'elle existe.

Je crois plus encore: je crois que cette cause, bien ou mal connue de moi, préexistait au phénomène et lui doit survivre. L'effet passé, la cause demeure. Tout à l'heure elle n'agissait pas, et maintenant elle n'agit plus; mais, inactive et comme en repos, je n'en pense pas moins qu'elle persiste, capable de reproduire à l'infini des effets pareils, que j'attends avec confiance du retour des occasions.

La cause ainsi conçue d'un phénomène, presque toujours insaisis-

sable en elle-même et dénoncée seulement par ses effets, mais en tous cas considérée comme indépendante d'eux, puisqu'elle était avant et sera encore après, c'est ce qu'on nomme en général une propriété, une vertu, une puissance, une force, une faculté.

Le sens de chacun de ces termes, sans être bien nettement distingué ni très-rigoureusement défini dans la langue commune, n'est pas néanmoins tout à fait indifférent. Le choix dépend, pour les écrivains exacts, et il devait dépendre toujours des caractères que l'on reconnaît, à tort ou à raison, à la cause qu'il faut désigner. N'est-elle, dans l'être où le phénomène est apparu, qu'une simple prédisposition à le subir, que la pure capacité d'en devenir le sujet, et pour ainsi dire le théâtre, on la nomme alors *propriété*. C'est ainsi que les corps ont la propriété de se mouvoir, de se fondre, de rendre des sons. A ce compte, une propriété n'est pas une vraie cause; la cause est en dehors du corps mobile, fusible ou sonore; elle est dans le moteur, dans l'agent calorifique, dans le principe qui a donné l'impulsion aux molécules vibratoires. Au contraire, pense-t-on que la cause supposée, au lieu d'être une aptitude passive, incapable de se déterminer elle-même, possède une énergie propre, par laquelle elle commence ou du moins continue l'opération une fois commencée, c'est déjà une puissance, une vertu, une faculté. Par exemple, l'aimant a une puissance attractive, certaines plantes ont des vertus médicales, l'estomac a la faculté de digérer, comme le foie celle de sécréter la bile. A cette activité encore aveugle et fatale ajoutez, dans l'être qui en est doué, la conscience de son action; faites de plus qu'il en ait, avec la conscience, l'initiative et le gouvernement, le titre de faculté conviendra mieux encore à cette puissance éclairée et autonome. Il aura alors toute sa valeur possible, il sera pris dans son sens complet, il signifiera tout ce qu'il peut signifier. Or, en ce sens, l'âme seule a de véritables facultés, l'âme humaine surtout, qui produit librement certaines de ses opérations, et peut intervenir dans toutes.

Ce sont ces facultés de l'âme humaine qu'il s'agit ici de décrire et de compter. La méthode est pour cela simple et sûre. Les facultés de l'âme (une seule exceptée, que l'on déterminera tout à l'heure) ne nous sont connues que par leurs produits, comme les agents physiques ne se dévoilent à nous que par leurs effets. Nous ne les apercevons pas elles-mêmes; mais nous les concevons à propos des faits, par une loi de notre constitution pensante, qui porte que tout phénomène a nécessairement une cause. Les créant, en quelque sorte, pour le besoin des phénomènes, nous en reconnaissons tout juste autant qu'il y a de classes de ceux-ci. J'entends par classes des genres bien profondément distincts, ne comprenant que des phénomènes réunis par d'essentiels rapports, et se séparant à raison des différences aperçues dans la nature intime, dans les caractères constitutifs, dans l'objet, le but et la loi des opérations. Chaque groupe ainsi formé dénote une fonction de la vie psychologique, une faculté de l'âme humaine. C'est donc de l'observation, de la description et de la classification des faits qu'il faut partir; la conclusion sera une théorie des facultés de l'âme.

1°. La nature humaine est tout entière dans le plus humble comme dans le plus élevé des individus de l'espèce; elle y est avec toutes ses

puissances constitutives, que la vie la plus commune, que les circonstances les plus vulgaires suffisent à mettre en jeu. Entre un homme et un autre homme, entre un pâtre et Leibnitz, il n'y a de différence que de degré. Dans le même homme, entre une certaine disposition d'âme et celle qui paraît s'en distinguer le plus, le contraste ne vient que de la prédominance accidentelle de l'une de nos facutés, et tantôt de celle-ci, tantôt de celle-là, au milieu de ce développement constant et modéré de toutes, qui est le fonds commun et la trame uniforme de la vie humaine. Je n'irai donc pas chercher bien loin les exemples que je veux proposer comme modèles d'expérience, et par lesquels j'essayerai de faire voir à l'œuvre et prendre sur le fait les facultés de l'âme. Ces exemples, je les puiserai en moi-même, et dans la situation où je me trouve présentement.

A l'heure qu'il est, je suis tout occupé à former les pensées que je dépose dans ces lignes. Je conçois chacune d'elles séparément, et j'en comprends aussi les rapports. Sur ces rapports bien saisis, je les assemble en jugements, qui s'enchaînent à leur tour en raisonnements. Je connais que je suis et comment je suis; je me souviens d'avoir expérimenté plus d'une fois en moi un état semblable. J'en infère qu'il se représentera dans l'avenir, et qu'à ma place tout autre que moi éprouverait ce que j'éprouve, verrait ce que je vois, ferait comme je fais. Concevoir des idées ou leurs rapports, connaître ou croire, juger ou raisonner, se souvenir, expérimenter ou induire, tout cela s'appelle d'un seul mot, *penser;* et ce qui fait tout cela, c'est une seule chose, *l'esprit*. Il y a sans doute entre toutes ces opérations simultanées ou successives de mon esprit des différences réelles et profondes, qu'une analyse plus minutieuse devrait saisir et marquer; mais il y a aussi quelque chose de commun à toutes, un certain caractère, indéfinissable peut-être, mais clair pourtant, qui m'autorise à les comprendre sous le même titre de pensées, d'actes intellectuels, de connaissances, et à les attribuer ensemble à une seule faculté de ma nature, l'intelligence, l'esprit, l'entendement.

Je pense, voilà un fait; il n'est pas seul. Tout le temps que mes idées se déroulent à mon esprit, je m'intéresse à elles; j'en suis le cours avec plaisir, s'il est facile et libre; avec peine, s'il est embarrassé et lent. La pensée m'apparaît-elle lumineuse et vive, les mots pour la dire m'arrivent-ils aisément, j'en ressens une joie véritable, qui m'anime et me retient au travail. Au contraire, mes conceptions, confuses et indécises, refusent-elles de se laisser fixer, l'expression échappe-t-elle à ma plume sans cesse hésitante, je souffre intérieurement du combat qu'il me faut alors livrer en moi-même contre cette intelligence rebelle, contre les distractions qui l'assiégent, contre les nuages qui l'offusquent. Telle ligne que je relis m'agrée; telle autre me choque et me déplaît. J'étais allègre et dispos, quand je commencai à écrire; après quelques heures du même effort, ce premier contentement fait place à un sentiment pénible de fatigue et d'ennui. Je passe ainsi par des alternatives de peine et de plaisir, de satisfaction et de mécontentement, de sentiments agréables ou désagréables, et par bien des degrés divers de chacun de ces sentiments. Je jouis et je souffre; d'un seul mot, *je sens*. Sentir est autre chose que penser.

Ce n'est pas tout. Ce travail qui occupe mon esprit et qui émeut mon âme si diversement, je l'ai entrepris sachant que je pouvais m'en abstenir ; je le poursuis sachant que je pourrais l'interrompre. Il m'a fallu une résolution pour le commencer ; il faut que cette résolution persiste pour que je le continue. Fatigué, je le suspends ; reposé, je le reprends, tout cela librement et à mon gré. Je fais effort pour éclaircir l'idée obscure, pour saisir l'expression qui me fuit, pour résister à l'ennui qui me gagne. Je donne toute mon attention à mon sujet, ou je la partage, ou je la retire entièrement ; je la soutiens avec persévérance, ou je la relâche par intervalles. Ce libre effort, qui part de moi, dont j'ai l'initiative et la direction, ce n'est ni une pensée, puisque ma pensée ne lui obéit pas toujours, ni un sentiment, puisque mes sentiments le contrarient quelquefois ; je l'appelle *vouloir*. A mon gré, je veux ou je m'abstiens ; mais s'abstenir, c'est vouloir encore : c'est vouloir ne pas agir.

Je fais donc ou j'éprouve en ce moment trois choses : je pense, je sens et je veux. Et j'ai beau chercher, je n'aperçois rien de plus dans ma façon d'être actuelle : je n'y découvre rien qui ne soit ou un certain degré soit de la peine, soit du plaisir, ou une certaine forme de la pensée, ou une intention quelconque de ma volonté. S'il y a un quatrième phénomène, cela n'est pas impossible : tout ce que je puis dire, c'est que je l'ignore.

Le lecteur pourra répéter sur lui-même l'expérience que je viens de faire sous ses yeux ; je m'assure qu'en s'examinant bien, il retrouvera en lui, sans aucun mécompte, et seulement sous d'autres formes, les phénomènes que je viens de remarquer en moi, et de plus, qu'il n'en rencontrera pas d'autre. Il me comprend et me juge, c'est-à-dire il pense ; il goûte mon langage ou il y répugne, c'est-à-dire il sent ; il y prête ou il y refuse librement son attention, c'est-à-dire il veut. Tout cela se passe successivement ou ensemble, et ces éléments divers composent par leur réunion toute sa manière d'être présente.

Maintenant, variez à l'infini l'expérience ; changez les circonstances et multipliez les incidents ; au lieu d'un cas simple et ordinaire, imaginez-en de singuliers et d'étranges ; reportez-vous par la mémoire aux événements les plus frappants et les plus rares de votre vie passée ; à défaut de situations réelles, forgez-en de possibles à l'être humain ; vous démêlerez toujours au fond de tous ces états, vrais ou imaginaires, éprouvés ou seulement conçus, la pensée, le sentiment et l'action ; cela et rien de plus. Vous ne ferez pas que dans les occasions les plus imprévues, au milieu des influences les plus opposées, il n'en revienne toujours et ne se réduise absolument à penser, à sentir et à vouloir. Seulement, selon les cas, la forme de chaque principe, la direction et le degré de son développement, le mode et la proportion de leur mélange, la prédominance de l'un d'eux sur tous les autres, par suite, l'aspect total du phénomène complexe pourra varier beaucoup. Cette variété fait le mouvement de la vie intérieure ; elle dissimule, mais sans la détruire, la simplicité des ressorts qui produisent celle-ci ; elle se dessine sur le fonds immuable de notre nature. Ainsi, c'est tantôt le présent et tantôt le passé qui occupe l'esprit ; quelquefois encore, c'est l'avenir qu'il conjecture ; il conçoit ou il expérimente ; il connaît

l'être contingent ou pense l'être nécessaire ; il réfléchit, il généralise, il raisonne; et la diversité de ces procédés s'accroît encore de la dissemblance des mille objets de chacun; sans compter le nombre infini de degrés que peut parcourir une même pensée, depuis l'obscurité d'une première et vague appréhension, jusqu'à la plus entière clarté et la plus extrême profondeur. A son tour, le sentiment se transforme selon ses objets, et la passion a des nuances infiniment mobiles : noble, quand c'est le vrai ou le bien qui l'excite; vile, quand c'est le gain ou la matière; s'attachant tour à tour aux personnes et aux choses, à l'enfant dans le cœur de la mère, au pouvoir dans celui de l'ambitieux, au malheur dans les âmes compatissantes, à l'or dans les âmes avares; et encore, sous chacune de ces formes, elle est vive et emportée, ou faible et languissante, modérée quelquefois. La volonté elle-même change inépuisablement l'énergie et le sens de son effort. Mais, et celle-ci reste constante à soi, et l'intelligence est dans toutes les manifestations de la pensée, comme la peine ou le plaisir dans toutes les nuances du sentiment. Ainsi encore, dans le travail de la méditation solitaire, la pensée pourra prendre parfois un tel essor spontané, que la volonté, dès lors inutile, demeure inactive, et que la passion calmée n'agite plus l'âme de ses mouvements; ou bien, dans le paroxysme d'une violente passion, de la colère ou de la terreur, par exemple, l'intelligence obscurcie paraîtra s'abolir, et la volonté, impuissante à contenir cet emportement, semblera succomber. Mais ici, comme partout et toujours, l'homme ne fera encore que sentir, et seulement avec excès; que penser, mais exclusivement; que vouloir, quoique sans succès.

Nos pensées, sous leurs formes diverses, constituent une classe de phénomènes humains; nos sentiments, appropriés chacun à leur objet, en sont un autre; une troisième comprend toutes nos résolutions volontaires. Tous les faits de conscience entrent dans cette classification. Donc, il y a trois grandes fonctions de la vie psychologique, trois principales facultés de l'âme humaine, et il n'y en a que trois : l'intelligence, la sensibilité et la volonté. Elles remplissent toute la vie de l'inépuisable fécondité de leurs développements; et ce sont leurs produits divers, diversement associés et combinés, qui composent le tissu, à la fois uniforme et varié, de toute existence humaine.

2°. Entre ces trois phénomènes, sentir, penser et vouloir, comme entre les facultés auxquelles nous les attribuons, tout homme de bon sens fait aussitôt la différence; et cette différence, claire à toutes les consciences, consacrée dans toutes les langues par une diversité de mots correspondante, n'a besoin ni d'être apprise pour être reconnue, ni, pour demeurer certaine, d'être appuyée sur des caractères précis de distinction. On peut essayer cependant, je ne dis pas de la justifier, mais d'en rendre compte et de l'approfondir, en sorte que rien désormais ne la puisse effacer. Il est particulièrement intéressant d'opposer la volonté à la sensibilité et à l'intelligence.

Une faculté n'est pour nous, comme nous l'avons expliqué, que la cause de certains phénomènes. Or, le plus souvent, le phénomène seul est directement observable et connu en lui-même, la cause qu'il révèle est supposée par l'esprit, qui ne la saisit pas immédiatement, mais l'induit de son effet. C'est invariablement de cette façon détournée que nous

atteignons, dans la nature, ce qu'on appelle les agents physiques. Les corps tombent, l'aiguille aimantée se dirige vers le pôle, voilà ce que nous apprend l'expérience; nous en concluons qu'il y a dans les corps une certaine force, attraction ou pesanteur, qui détermine, dans de certaines conditions, la chute des graves; qu'il y a dans la terre une puissance attractive qui agit parallèlement au méridien, et que l'on nomme magnétisme. Le magnétisme et la pesanteur sont les causes, inconnues en elles-mêmes, de certains effets, seuls connus. La preuve que les causes nous échappent, c'est que nous attendons, pour y croire, l'apparition de leurs effets; c'est ensuite que nous sommes incapables d'en assigner le nombre d'une manière définitive. La découverte d'un ordre de faits entièrement nouveau appelle la supposition d'un nouvel agent; l'indication d'une analogie, jusque-là inaperçue, entre les phénomènes, amène l'identification de deux causes, d'abord distinguées. Le fluide galvanique a été ainsi réduit au fluide électrique, et le magnétisme se confondra peut-être un jour avec l'électricité. Il se pourrait même qu'il n'y eût pas du tout de causes dans la nature, et que Dieu seul, partout présent, produisît par une action immédiate tout ce qui s'y passe.

Il en est de la sensibilité et de l'intelligence, sous ce point de vue, comme du magnétisme et de la pesanteur. J'ai conscience de penser et de sentir; je n'ai pas conscience de pouvoir sentir ou penser. J'aperçois le sentiment et l'idée; la faculté qui produit l'un et l'autre, je la conçois. Quand elle agit, je la suppose; avant qu'elle ait agi, je l'ignorais; après qu'elle a cessé d'agir, je ne crois à sa persistance en moi que sur la foi de l'induction; et si, faute d'occasions, elle ne fût jamais entrée en exercice, je n'aurais jamais soupçonné que je la possédasse. La sensibilité et l'intelligence, en tant que causes ou facultés, se dérobent donc à nos esprits; nous ne les voyons qu'au travers de leurs produits et manifestées par eux.

Au contraire, dans l'acte de vouloir, je saisis d'une même vue immédiate, j'embrasse d'une même aperception directe et intuitive, et le phénomène et sa cause, et la force et son produit, et l'acte et le pouvoir d'où il émane. Je veux mouvoir mon bras, il se meut; non-seulement je me sais la cause de cette résolution au moment où je la prends, et de cette action pendant que je l'exécute; mais encore, avant de prendre celle-là et d'exécuter celle-ci, je savais que j'étais capable de me résoudre à l'une et d'accomplir l'autre; et de même, après l'action, rentré dans le repos, je sais que je suis capable encore de vouloir la même chose, autant de fois qu'il me plaira. Je sais en général, indépendamment de toute expérience que j'en pourrai faire, et avant même tout essai de mon libre pouvoir, que je suis une force et une cause capable de se porter à toutes sortes de résolutions, et de vouloir, sinon de faire, toutes sortes d'actions. Cette force qui a conscience de soi, en tant que force, et qui est moi-même, c'est ce que j'appelle ma volonté. Je n'ai pas attendu, pour me l'attribuer, que j'en eusse fait usage; et je n'ai pas besoin de recourir à l'induction pour imaginer qu'elle me reste, alors qu'elle sommeille. Je l'aperçois aussi bien dans son absolue inaction que dans le temps de son effort le plus énergique; j'en ai continuellement le spectacle; j'ai la conscience permanente de moi-même comme force,

avant et après comme pendant l'action ; et quand cette conscience m'abandonne, ainsi qu'il arrive dans le sommeil ou dans l'évanouissement, toute la vie psychologique est suspendue avec elle. Aussi bien, l'aperception immédiate, interne de la force personnelle par elle-même est la condition de la liberté, caractère essentiel de la volonté. Agir librement, c'est agir avec la conscience non-seulement actuelle, mais préexistante à l'acte, du pouvoir de la produire. Un acte qui n'aurait pas été précédé, comme il est accompagné de cette conscience, d'abord ne serait pas libre, et ensuite ne me suggérerait aucune idée, même indirecte, d'un pouvoir volontaire inhérent à ma nature ; car cet acte, il aurait été produit, il n'aurait pas été voulu ; et cent autres de même nature ne m'en apprendraient pas davantage. La volonté est libre, parce que c'est une force qui a conscience de soi comme force, une faculté qui s'aperçoit directement en tant que faculté, et indépendamment de ses effets. L'intelligence et la sensibilité ne sont pas libres, parce que ce ne sont que des causes supposées et indirectement conclues de leurs effets. Ou bien inversement, nous avons conscience en nous de la faculté même de vouloir, parce qu'il fallait qu'elle fût libre ; nous n'avons pas conscience de la faculté de connaître ou de sentir, mais seulement du sentiment ou de la pensée, parce que nous ne devions pas être libres de penser et de sentir. La conscience qu'une force a de soi est à la fois la condition nécessaire et la condition suffisante pour que cette force soit libre.

Il résulte de l'opposition que je viens de marquer, que la volonté est, comme dit Descartes, ce qu'il y a en nous de plus proprement nôtre, ou plutôt qu'elle est nous-mêmes et constitue, pour ainsi dire, à elle seule, la personne humaine. Nous ne faisons ni nos sentiments ni nos pensées ; nous les recevons, nous les subissons, nous y assistons en quelque sorte ; de ces phénomènes, nous sommes le sujet et comme le théâtre ; nous n'en sommes pas la cause ; ils se produisent en nous sans nous, et bien souvent malgré nous. En d'autres termes, la sensibilité et l'intelligence ne sont que nôtres, à peu près de la même façon et au même titre que notre corps. Au contraire, la volonté c'est le *moi*.

Entre la sensibilité et l'intelligence, la différence est tout aussi vraie et tout aussi claire, mais moins explicable peut-être qu'entre ces deux facultés prises ensemble et la volonté. Dire que l'intelligence nous éclaire, tandis que la sensibilité nous émeut, c'est se payer de mots et donner une métaphore pour une explication. Quelle ressemblance véritable y a-t-il au fond entre une idée et la lumière, entre la douleur ou le plaisir et le mouvement? Mais voici un caractère de distinction plus exact et plus précis : il y a dualité dans la pensée, unité dans le sentiment. En effet, une idée est toujours et indivisiblement l'idée de quelque chose ; il ne se peut pas que la pensée n'ait pas un objet réel ou possible, conçu ou perçu, présent ou passé ; et cet objet, l'être qui le pense s'en distingue et se l'oppose. De là, dans la pensée, la dualité nécessaire et l'antithèse réciproque du sujet et de l'objet. L'abstraction de celui-ci serait l'abolition même de la pensée. Au contraire, dans le fait du sentiment, réduit à lui-même et rigoureusement circonscrit, il n'y a que le sujet modifié qui ne se distingue pas de sa modification et ne s'en oppose rien. En d'autres termes, le sentiment est, par sa nature propre, un phénomène purement subjectif et simple. L'être qui l'éprouve, s'il était exclusive-

ment sensible, ne sortirait pas de lui-même; comme la statue de Condillac, il s'identifierait tour à tour avec chacune de ses modifications, et deviendrait successivement odeur de rose, odeur de violette, saveur sucrée et saveur aigre, peine et plaisir. Ce n'est pas que nos sentiments n'aient d'ordinaire une cause extérieure et, par conséquent, un objet; et d'ordinaire encore, nous connaissons cet objet en même temps que nous en jouissons ou que nous en souffrons. Mais cette connaissance, c'est l'esprit qui nous la donne, ce n'est pas la sensibilité; de plus, elle n'est point essentielle au sentiment : nous pourrions cesser de l'avoir, ou ne l'avoir jamais obtenue, sans cesser pour cela de sentir. Le sentiment est complet sans elle. Il ne périt pas, comme la pensée, par l'abstraction de son objet.

Au reste, que cette distinction paraisse ou non fondée, la différence de penser et de sentir n'en sera pas moins assurée et manifeste. Nul ne confond le rouge avec le bleu. Qui pourrait dire cependant en quoi consiste précisément et d'où provient la différence?

3°. Jusqu'ici, nous avons exposé des faits, et de ces faits simplement observés nous avons conclu à leurs causes, qui sont les facultés de l'âme. C'est bien ainsi, nous voulons dire par la description sincère des phénomènes, que doit commencer toute science expérimentale. Mais, les faits connus et décrits, il reste encore au delà quelque chose à faire à la fois de plus malaisé et de plus instructif, c'est de les expliquer; les fonctions de la vie psychologique déterminées, il faut encore en assigner le but et la raison finale. On en sait le *comment*, il s'agit d'en chercher le *pourquoi*. Les physiologistes nous donnent ici l'exemple : ils ne se contentent pas en effet de décrire les opérations de chaque fonction de l'organisme; ils en veulent encore pénétrer le sens et découvrir la fin, en elle-même d'abord, et aussi dans son rapport avec la fin totale et dernière de l'être vivant. Tant qu'ils n'y sont pas parvenus encore, leur curiosité, incomplétement satisfaite, y aspire sans relâche. C'est qu'en effet l'ambition de connaître la destination de chaque chose est innée à l'esprit humain, qui ne peut ni ne doit s'y soustraire. Toute science est pour lui vaine, si elle ne va pas jusqu'à contenter ce désir. Et cela est vrai de la science psychologique comme des sciences naturelles.

L'homme a une fin comme toutes les autres créatures; et, à la différence de toutes les autres, il sait qu'il en a une. Quelle est cette fin? c'est ce qu'il ne s'agit pas de déterminer ici. Il suffit, pour notre sujet, que l'on reconnaisse cette vérité évidente, à savoir, que l'homme, comprenant qu'il a une fin, est, par cela même, chargé, sous sa responsabilité personnelle, de la poursuivre, et qu'il y tend par lui-même, à ses risques et périls. Les animaux et les plantes, qui accomplissent leur destinée sans le vouloir et par la force des lois fatales de leur nature, l'accomplissent aussi sans le savoir, sans soupçonner même qu'ils en aient une. A quoi leur servirait, en effet, d'avoir l'intelligence d'un rôle que la nature leur impose, et qu'ils jouent comme en dépit d'eux? Réciproquement, pourquoi l'homme serait-il, par privilége, dans le secret de ses destinées, s'il n'était appelé à y coopérer tout au moins?

L'homme ayant une destination et sachant, à la charge d'y travailler, qu'il en a une, on se demande quelle devait être, en conséquence de cela, sa constitution. Il fallait d'abord qu'il connût cette fin, et non-

seulement qu'elle est, mais ce qu'elle est; il fallait qu'il comprît, avec sa fin dernière et suprême, l'infinie diversité des fins particulières et subordonnées dont elle suppose l'accomplissement; et encore, la multiplicité innombrable des moyens par lesquels il peut atteindre et à celles-ci et à celle-là. Il fallait, de plus, qu'il se persuadât que cette fin est sacrée, que la poursuite en est pour lui obligatoire, et qu'il ne lui est permis ni de la négliger, ni surtout de la contrarier; il devait, en d'autres termes, savoir qu'un être tout-puissant, juste et bon, la lui a marquée, en le créant, non par un caprice arbitraire de sa volonté, mais par une décision éclairée de son infinie sagesse. Placé pour l'accomplir dans ce monde comme sur un théâtre, dans ce monde où il trouve, d'une part le soutien de sa vie et les indispensables auxiliaires de sa puissance, d'autre part des résistances et des obstacles, il devait en connaître les lois, y discerner les objets utiles et nuisibles, pour s'approprier les uns, pour combattre et repousser les autres. Il fallait, avant tout, qu'il ne s'ignorât pas lui-même, lui acteur responsable dans lè drame de la création. C'est à ce but que va l'intelligence, par diverses facultés merveilleusement bien appropriées à chacune de ces nécessités; par la conscience, qui est ce sentiment continu que l'homme a de lui-même, par les sens qui lui découvrent le monde matériel, par la raison qui l'élève à Dieu, source de toute justice, providence du monde moral, législateur de toute la création.

La volonté n'était pas moins essentielle à la constitution humaine que l'intelligence. Connaissant par celle-ci sa destinée obligatoire, il était nécessaire que l'homme fût par celle-là capable d'y atteindre, ou du moins de s'y efforcer. Il devait être une force, une force libre et éclairée, une force ayant conscience de soi, se possédant et disposant d'elle-même, *vis sui conscia, sui potens, sui motrix.* J'ajoute que cette force ne pouvait demeurer tout à fait en elle-même, réduite, faute d'instruments pour agir au dehors, au trop facile mérite de ses résolutions intérieures. Il lui fallait des organes, tantôt dociles et tantôt rebelles à ses ordres, toujours limités dans leur puissance, pour lutter avec d'égales chances de succès et de revers contre les forces ennemies de la nature. Voilà la raison finale de la volonté et des organes du mouvement qui lui obéissent.

L'homme est donc, et il ne pouvait pas ne pas être, une volonté libre et intelligente servie par des organes. Ces attributs de sa nature étaient nécessaires, et il semble, au premier abord, qu'ils soient suffisants. Connaissant sa fin et libre de s'y diriger, que faut-il de plus à l'homme? Rien, s'il ne s'agit que de former l'être moral et responsable que Dieu, en créant l'homme, voulait mettre sur cette terre. Mais, suffisante à cela, notre double qualité d'agents libres et intelligents assure-t-elle assez notre existence, suffit-elle à garantir l'humanité des mille causes de destruction qui la menacent à chaque instant, et à la conserver ici-bas dans les conditions de la vie actuelle? En effet, de ce que l'homme est capable de discerner sa fin et son bien, de ce qu'il est libre de chercher celui-ci et de poursuivre celle-là, il ne s'ensuit pas ni que ce discernement soit toujours assez sûr, ni que cette liberté soit toujours assez puissante pour qu'il atteigne infailliblement de son bien actuel ce qu'il faut absolument qu'il en possède, de sa destination

présente ce qu'il faut nécessairement qu'il en remplisse pour ne pas cesser d'être.

Loin de là : l'intelligence est très-lente à se développer; elle n'arrive que par degrés insensibles : dans l'individu, de la nuit des premiers âges à la clarté de l'âge mûr; dans les sociétés, des ténèbres de l'état sauvage aux lumières de la civilisation et à la science, qui en est le fruit tardif. Enfant, je sais à peine que je suis; j'ignore le monde qui m'entoure et les mille qualités, utiles ou nuisibles, des objets dont je suis condamné à subir la bonne ou la mauvaise influence. Je ne commencerai que tard à soupçonner le devoir et à entrevoir Dieu, qui me l'impose. Je ne sais donc ni ce qu'il faut craindre, ni ce qu'il faut éviter. Homme fait, le saurai-je assez bien? Non; la raison la plus haute et la mieux cultivée est encore une sagesse si bornée et si imparfaite, qu'elle ne suffit pas même à la satisfaction des premiers et des plus urgents besoins de la vie. Que l'on songe un instant à la prodigieuse multitude de connaissances qu'exigerait pour l'homme le seul soin de se nourrir. Il faut qu'il connaisse la loi de l'épuisement continuel et insensible de la matière corporelle, pour comprendre la nécessité de l'acte réparateur, c'est-à-dire de l'alimentation périodique; il faut qu'il puisse mesurer la quantité de la dépense, pour y proportionner l'alimentation; qu'il sache reconnaître les substances nutritives et discerner les aliments des poisons; qu'il démêle les organes spéciaux appropriés par la nature au travail de la nutrition, et les mouvements que doivent exécuter ces organes pour s'emparer et se servir des aliments. Or, tout cela est au-dessus de la science humaine la plus consommée, de la plus haute prévoyance, de la plus minutieuse attention. Que sera-ce si l'on ajoute au soin du corps celui de l'âme; à la nécessité de se nourrir, de s'abriter, d'assurer la vie dans le présent et contre les chances de l'avenir, le devoir de s'instruire, d'apprendre, de respecter autrui, de servir la famille et la patrie? D'ailleurs, tous ces actes doivent être accomplis ensemble : or, notre intelligence est facilement distraite; elle s'occupe d'un acte utile et elle oublie le soin des autres. Puis elle est sujette à s'égarer, à prendre le faux pour le vrai, le mal pour le bien, le nuisible pour l'utile. Mille causes la pervertissent et la faussent.

La volonté est de son côté très-bornée dans sa puissance. Ses organes s'épuisent vite dans l'action. D'ailleurs l'homme est libre par sa volonté, et, libre, il peut s'abstenir toujours et s'abstiendra peut-être trop souvent. Réunissez toutes ces causes : du côté de l'intelligence, ignorance, oubli, distraction ou égarement; du côté de la volonté, négligence, paresse ou impuissance; et dites si l'homme n'est pas fort exposé à périr, pour avoir manqué au moins à quelques-uns des actes nécessaires de la vie organique, intellectuelle et morale?

Je conclus qu'il doit se rencontrer dans l'homme, avec la volonté et l'intelligence, quelque chose qui subvienne à la faiblesse de l'une et à l'insuffisance de l'autre, et qui, les prévenant et les secourant toutes deux, nous conserve comme malgré nous, et nous conduise à notre bien, au défaut d'une volonté trop paresseuse ou d'une intelligence trop bornée, au besoin contre les illusions de celle-ci et dans les défaillances de celle-là.

Ce supplément, ce secours, c'est précisément la sensibilité. En effet,

c'est par le plaisir que la nature nous avertit de l'utilité, ignorée de nous, d'un objet ou d'une action; par la peine, du mal qu'elle peut nous faire; c'est par le malaise du besoin qu'elle nous révèle la nécessité d'un acte trop longtemps omis; et elle fixe la mesure de l'acte par le déplaisir de la satiété, s'il se prolonge au delà du terme convenable. Le plaisir et la peine, se diversifiant suivant les cas, préviennent l'intelligence, et déterminent déjà un commencement d'action, qui devance la volonté.

Par exemple, mon corps épuisé a-t-il besoin de nourriture, et ai-je oublié trop longtemps, dans le souci des affaires, et emporté à la poursuite de quelque autre but, d'en réparer les forces : aussitôt je ressens, au milieu même des préoccupations les plus vives, une douleur, celle de la faim, qui se proportionne en vivacité à l'urgence du péril, qui s'accroît par degrés, jusqu'à devenir une insupportable angoisse, à mesure que l'acte réparateur est différé. Cet acte commencé, le plaisir l'accompagne et m'y retient tout le temps qu'il est utile. Devient-il nuisible en se prolongeant, le plaisir fait place à la satiété et au dégoût, qui m'en détournent. Quant à l'espèce des substances convenables à la nutrition, la nature me l'enseigne encore par les plaisirs et les peines de l'odorat et du goût : en thèse générale, ce qui agrée à ces deux sens, et, par là, nous attire, est aliment; ce qui les blesse et nous répugne est poison. L'ignorance, pour l'esprit, est un tourment comme la faim; la science, un plaisir, qui met en jeu l'intelligence et l'anime à la recherche de l'inconnu. Que dirai-je? tout ce qui, à notre insu, nous est utile, devient aimable; et source de souffrance, tout ce qui nous est nuisible. Chaque espèce de peines et de plaisirs détermine d'ailleurs, en réagissant sur la force motrice, quelquefois un simple commencement d'action, quelquefois des actions promptes, énergiques et dirigées fatalement, avec une précision admirable, au but marqué par la nature. Et de là vient le nom d'*instincts*, de *penchants*, de *tendances* et d'*inclinations*, donné aux mêmes phénomènes, envisagés sous cet autre point de vue.

Tel est le rôle de la sensibilité dans la vie humaine : elle nous aide dans l'accomplissement de notre destination, en nous prémunissant contre l'ignorance ou les méprises de notre intelligence, en subvenant à la paresse ou à l'impuissance de notre volonté.

Ainsi, les attributs ou les facultés de notre nature, déjà constatés comme réels, sont maintenant expliqués comme nécessaires. La théorie qui les réduit à trois se trouve avoir force démonstrative; une faculté de moins, l'homme périt; une de plus, on n'en comprend pas l'utilité.

4°. Tous les philosophes n'ont pas toujours reconnu les trois facultés de l'âme, que nous venons de signaler : quelques-uns, les reconnaissant toutes, les ont désignées par d'autres noms; d'autres, employant les mêmes termes, ont donné à ces termes un sens différent. Il serait très-long et médiocrement utile d'exposer toutes ces dissidences, soit de doctrine, soit de langage. Nous devons nous borner ici à remarquer brièvement les différences principales qui séparent la doctrine psychologique que nous avons exposée de celles qui appartiennent aux plus illustres penseurs des temps anciens et modernes.

Dans l'antiquité, je ne citerai que Platon et Aristote. Le premier

distingue dans l'âme trois principes ou puissances : c'est d'abord, la raison (λόγος), faculté suprême et directrice ; ensuite, sous le titre de θυμὸς, cœur ou courage, le principe des passions nobles et désintéressées ; enfin, celui des appétits grossiers et sensuels, qu'il appelle τὸ ἐπιθυμητικόν. Il considère d'ailleurs l'âme comme une force active, se mouvant elle-même, αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν : voilà la volonté, et avec elle, la raison et la sensibilité, cette dernière divisée par Platon en deux parts.

Aristote confondait l'âme avec la force vitale. C'est pourquoi il lui attribuait certaines facultés purement physiologiques, par exemple, la faculté nutritive (τὸ θρεπτικὸν) à laquelle elle est réduite, dans certaines espèces animales. Dans l'homme, elle en possède, avec celle-là, beaucoup d'autres, qui se trouvent classées (*de Anim.*, lib. III, c. 9) sous deux chefs : la faculté de juger, ou l'entendement d'une part (τὸ κριτικόν) ; la faculté de se mouvoir de l'autre (τὸ κινητικόν). La locomotion a d'ailleurs pour principes, selon les cas, ou l'instinct (ὄρεξις), ou la volonté et le choix (προαίρεσις). Cette division correspond donc exactement à la classification adoptée par les modernes, en facultés intellectuelles et en facultés actives, celles-ci subdivisées à leur tour en désir et en volonté.

Descartes désigne tous les phénomènes de l'âme sous le titre commun de *pensées*, et il divise les pensées en trois classes : les idées, qui paraissent être des images des choses ; les volontés ou affections, qui sont des actes de nous-mêmes ; et enfin, les jugements dans lesquels seuls il peut y avoir de la vérité et de la fausseté. Mais comme il explique que le jugement est un acte de la volonté, cette classification peut être réduite à celle que nous avons exposée. Seulement on y confond souvent, sous le nom de volonté, les actes libres et les désirs ; et cette confusion, admise implicitement par Descartes, devient expresse dans les écrits de Malebranche, de Spinoza et de Leibnitz.

Locke ramène toutes nos idées à deux sources : la sensation et la réflexion. La sensation nous fait connaître les corps et, par la réflexion, nous nous connaissons nous-mêmes. Que sommes-nous donc ? Locke ne répond à cette question rien de précis. Il énumère un certain nombre de nos facultés intellectuelles, la perception, la mémoire, l'attention, le jugement, la comparaison. Quant à la volonté d'une part, au plaisir et à la peine de l'autre, il n'en parle que pour les produire comme exemples de modes simples de la pensée.

Condillac, exagérant la doctrine de Locke, avait réduit tout l'homme à la sensation ; la sensation, considérée comme représentative, engendrait, par une suite de transformations, toutes les facultés de l'entendement ; considérée comme affective, tous les modes de la volonté. Les adversaires, comme les continuateurs de la philosophie de Condillac, ont laissé subsister quelque chose de cette confusion.

M. Laromiguière continue de mettre dans la sensibilité toutes les origines de nos connaissances. Seulement il s'efforce d'abord de distinguer, comme irréductibles, quatre manières de sentir. Ensuite il restitue à la nature humaine l'activité libre, méconnue par Condillac : et à cette activité, il donne le nom d'entendement, quand son rôle est d'éclaircir et de lier par l'attention, la comparaison et le raisonnement, les vagues et obscures idées fournies par la sensibilité ; de volonté, quand, se produisant sous les formes du désir, de la préférence et de la

délibération, elle se résout finalement en actes extérieurs. Ici donc, par un singulier renversement de la langue commune, ce qu'on nomme sensibilité, c'est la source des idées obscures, c'est l'intelligence à son début et à son plus bas degré; ce qu'on appelle entendement, ce n'est rien que l'intervention de la volonté dans la formation de nos connaissances; ce qui porte enfin le titre de volonté, c'est une prétendue transformation du désir, c'est-à-dire du sentiment.

Kant, en combattant la doctrine qui consiste à dériver toutes les connaissances humaines de l'expérience, sous le titre de sensibilité, conserve à ce dernier terme sa double valeur et son sens équivoque : ce mot exprime à la fois, dans sa langue, l'expérience interne ou externe, et la faculté d'éprouver de la peine et du plaisir.

Plus fidèles à la distinction des choses et aux usages de la langue littéraire, MM. Jouffroy et Damiron ont réservé le nom de sensibilité à la simple capacité de jouir et de souffrir. Mais le premier de ces deux écrivains a proposé, à la suite d'un remarquable article sur les facultés de l'âme humaine (*Mélanges*, p. 312), une liste de ces facultés, qui paraît trop étendue. Il y en a six : 1° la faculté personnelle, c'est la volonté; 2° la sensibilité, ou capacité de jouir et de souffrir : nous ne changeons ni la chose, ni le mot; 3° les facultés intellectuelles; nous les reconnaissons également et sous le même titre; 4° la faculté locomotrice : il est trop clair que ce n'est que le pouvoir de la volonté sur les organes du mouvement, et que ce pouvoir ne doit pas être distingué de la volonté elle-même; 5° la faculté expressive; elle relève encore des rapports de l'âme avec les organes, et psychologiquement elle se confond avec la volonté, si l'expression est volontaire en effet; avec le pouvoir qu'ont nos pensées et nos sentiments de réagir spontanément sur l'organisme, si l'expression est involontaire; 6° enfin, les penchants primitifs de notre nature; il n'y a évidemment là qu'une conséquence de la peine et du plaisir, doués de certaines propriétés stimulantes, en vertu desquelles les objets agréables ou pénibles nous attirent ou nous repoussent, et d'où nos affections prennent les noms de mobiles, d'instincts et de penchants. AM. J.

FAMILLE. Cette institution, aussi ancienne que le genre humain, et, sans contredit, une des plus saintes, a été dans ces derniers temps attaquée avec tant de violence; poëtes, romanciers, publicistes, fondateurs de religions nouvelles, réformateurs de toute espèce se sont élevés contre elle avec tant de railleries et de sophismes, qu'il n'y a pas seulement un intérêt spéculatif, mais un intérêt pratique, presque un intérêt de circonstance, à montrer sur quels fondements inébranlables elle repose, quel but elle doit poursuivre, quelles sont les lois et les conditions qui la régissent. La famille, c'est la première condition aussi bien que la première forme de la société, le premier pas que fait l'homme dans la vie morale, et sans lequel il est impossible qu'il en fasse aucun autre. Essayez, en effet, de rompre les liens dont elle est formée; qu'à la place du mariage il n'y ait plus que la passion et des rencontres fugitives; que les enfants ne reconnaissent plus leurs parents, ni les parents leurs enfants; que les doux noms de frère et de sœur deviennent des mots vides de sens : vous détruirez du même coup les sentiments

les plus naturels, les plus profonds et peut-être les plus désintéressés du cœur humain; vous ôterez à l'activité humaine ses mobiles les plus ordinaires et les plus puissants. Pense-t-on que l'abolition de la famille et la mort de toutes les affections qui naissent dans son sein tourneraient au profit de sentiments plus élevés et plus généreux; qu'elles nous laisseraient plus de force et de liberté pour aimer notre patrie, nos concitoyens et les hommes en général? Cette opinion a trouvé des partisans: Platon la défend dans sa *République*, et elle a été reproduite par les utopistes de nos jours; mais elle n'en est pas moins la plus inconcevable des illusions. On comprend que les liens et les affections de famille, lorsqu'ils existent, quand notre cœur en a la complète expérience, puissent s'étendre par assimilation sous l'empire des institutions politiques ou des idées religieuses. C'est ainsi que la patrie n'est pour nous qu'une famille plus vaste; que nos concitoyens, imbus des mêmes idées et façonnés aux mêmes mœurs, qui partagent avec nous les mêmes droits, les mêmes devoirs, les mêmes espérances, les mêmes craintes, et vivent sous le charme des mêmes souvenirs, sont véritablement pour nous des frères, et qu'enfin le sol qui nous nourrit, qui porte dans son sein les cendres de nos aïeux, devient pour nous l'objet d'une piété toute filiale; c'est ainsi encore que Dieu nous apparaît comme le père commun de tous les hommes, la terre comme leur commun patrimoine, et que, par suite de la même idée, nous sommes forcés de croire à la fraternité universelle du genre humain. Mais comment ces assimilations seraient-elles possibles, soit pour notre esprit, soit pour notre cœur, si l'un des termes qu'elles supposent se trouve supprimé, si les noms de père et de frère n'ont plus pour nous aucune signification morale, et ne répondent à aucun mouvement de notre âme? Il faut bien considérer que l'amour de la patrie, tel qu'on doit l'entendre, et l'amour de l'humanité, ne sont pas des sentiments que nous apportons en naissant, ou qui existent indistinctement chez tous les hommes: ils se développent avec le temps, sous l'empire de certains principes laborieusement conquis, par une extension réfléchie des affections de famille, qui, au contraire, sont naturelles, spontanées, irrésistibles. Nous dirons plus: l'amour de Dieu, si élevé qu'il nous paraisse au-dessus des affections terrestres, s'allume au même foyer pour s'étendre ensuite dans un champ sans bornes. Il est à remarquer que c'est sous le nom de Père que Dieu est adoré par le genre humain; et en effet, à part la différence du fini à l'infini, quelle autre espèce d'amour pouvons-nous éprouver pour lui que celui qu'un père inspire à son enfant? Vouloir aller au delà, c'est se perdre dans les langueurs et dans les subtilités du mysticisme. Aussi, le sens commun ne s'y est pas trompé; il a donné un même nom à ces deux sentiments si différents par leur objet; il a reconnu la piété, soit qu'elle s'exerce dans le sanctuaire de la famille, ou dans celui de la religion.

L'institution de la famille n'est pas moins nécessaire au bien-être matériel de la société qu'à son existence morale; car n'est-ce pas sur le travail que repose le bien-être, et par suite le bon ordre de toute association humaine? Or, le travail, en général, n'a pas d'aiguillon plus puissant, plus opiniâtre et plus noble en même temps, que le désir d'assurer le bonheur de ceux que nous aimons le plus au monde, et dont

nous sommes, en quelque sorte, la providence ici-bas. Que l'amour de la gloire, de la patrie, de l'humanité, ou quelque sentiment plus élevé encore, suffise aux âmes d'élite, qu'il soit le mobile ordinaire des grands travaux de la pensée et de l'imagination ou des sacrifices de l'héroïsme, nous l'admettons sans peine; mais, livrés aux plus vulgaires occupations, la plupart des hommes ont besoin d'être soutenus, excités par des affections plus positives. Il leur faut l'espérance de laisser à leurs enfants, à leurs compagnes, à leurs proches, les fruits de leurs sueurs et les signes matériels de leur dévouement. Il faut que leur ambition puisse s'étendre au delà des limites de leurs besoins et de leur existence, sans cesser en quelque sorte d'être personnelle; car nos enfants, c'est nous-mêmes, avec l'avenir et la jeunesse de plus. Quant à l'intérêt proprement dit et aux passions purement égoïstes, c'est le comble du délire de vouloir élever sur ce fondement une société de quelque durée et de quelque valeur. En admettant même, avec plusieurs philosophes du dernier siècle et quelques socialistes de nos jours, qu'un temps viendra où le crime et la révolte n'auront plus de but, tant l'intérêt particulier sera étroitement lié à l'intérêt général, il sera toujours vrai qu'avec l'amour de soi pour tout mobile et tout frein, un homme n'aura rien à craindre, rien à ménager, rien à fonder pour l'avenir. Il peut acheter, au prix d'une fin prématurée, tous les plaisirs des sens; au prix d'une existence obscure et pauvre, la tranquillité de l'esprit et du corps; il peut, en un mot, vivre comme il lui plaît : car sa mort ne doit pas avoir de lendemain. Quelques économistes craignent pour la société l'excès de la population. Ce n'est pas là, selon nous, qu'est le danger, mais dans les mœurs et dans les habitudes qui détruisent, parmi les classes pauvres, les liens domestiques. La famille, en même temps qu'elle ennoblit l'homme à ses propres yeux dans les plus humbles conditions de la vie, le rend aussi plus utile aux autres et plus intéressé à la prospérité commune; elle double ses forces pour le travail, met en jeu tous les ressorts de son activité, et éveille sa sollicitude sur l'avenir comme sur le présent.

Mais la famille ne doit pas seulement être considérée comme un moyen, c'est-à-dire comme une des conditions de l'ordre social et un des mobiles les plus puissants de l'activité humaine : elle est légitime, elle est sainte par elle-même; elle repose sur l'union des âmes encore plus que sur le besoin des sens; elle sanctifie par l'amour et par le devoir, par l'usage de la raison et de la liberté, une des lois les plus impérieuses de notre nature animale; enfin elle complète l'existence de l'individu en même temps qu'elle assure, dans l'ordre moral comme dans l'ordre physique, la continuation de la société. En effet, ce qui constitue essentiellement la famille, c'est le mariage et l'éducation des enfants. Or, le mariage, tel qu'il doit, tel qu'il peut être, n'est pas seulement l'union des intérêts et des corps; il est aussi formé par des liens d'une autre nature. L'homme et la femme, comme nous l'avons démontré ailleurs (*Voyez* Amour), ne diffèrent pas moins l'un de l'autre par la direction naturelle de leurs facultés et par les diverses qualités de leurs âmes, que par la conformation de leurs corps. Au fond, leur nature est certainement la même; leur volonté et leur intelligence sont gouvernées par les mêmes lois; la même liberté leur est donnée pour le bien

et pour le mal ; la même fin est proposée à leur existence tout entière : mais ils semblent s'être partagé les moyens d'y atteindre. Chacun d'eux a été paré par l'auteur de la création des perfections et des attributs dont l'autre se voit privé, et cette différence de leurs âmes se réfléchit dans leurs formes extérieures et dans les traits de leurs visages. De là le besoin pour tous deux de confondre leurs vies comme les deux moitiés d'un seul être. De là l'amour qui les rend nécessaires l'un à l'autre, non plus comme l'instinct pour la satisfaction d'un fugitif désir, mais pour tous les instants et dans tous les éléments de leur existence. L'amour n'est pas ce délire de l'imagination et des sens avec lequel il est trop souvent confondu ; c'est un sentiment réfléchi servant de lien entre deux âmes qui se touchent par tous les points, et qui, par conséquent, avant de se donner l'une à l'autre, ont pris le temps de s'observer et de se comprendre. Il a un effet moral d'une immense portée, et qui peut-être n'a pas été remarqué suffisamment : il consacre l'égalité des deux sexes ; car s'il n'est pas exclusif et réciproque, s'il n'est pas des deux côtés la donation entière de soi-même, il cesse aussitôt d'exister. C'est dans cette réciprocité parfaite ou cette communauté absolue d'existence que consistent le caractère distinctif et la dignité du mariage. Mais si le mariage était fondé uniquement sur l'amour, il n'aurait pas plus de durée et ne serait pas plus commun que ce sentiment, qui, à cause de sa nature délicate et élevée, ne se fait pas connaître à toutes les âmes, et, dans celles-là même où il a pu naître, ne tient pas toujours contre des passions ou des influences plus grossières. En l'absence de l'amour, il n'y aurait pas d'autres liens entre les deux sexes que la volupté, l'instinct ou l'intérêt du plus fort, et dans chacun de ces cas la femme rendue à sa faiblesse naturelle, privée du respect qui l'entoure au sein de la famille, puisque la famille n'existe pas sans la société conjugale, serait véritablement l'esclave de l'homme et l'instrument avili de ses passions. Il faut donc admettre dans le mariage un troisième élément, qui, au lieu d'être personnel et mobile comme l'amour, puisse servir au contraire de règle universelle et invariable : cet élément, c'est le principe d'obligation et de droit, qui nous suit également et doit nous gouverner dans toutes les situations de la vie. Il est défendu à la personne humaine, quelles que soient d'ailleurs sa misère et sa faiblesse, de se dégrader au rang d'une chose, d'abdiquer en quelque sorte son existence propre, de se dépouiller de son être moral pour servir uniquement aux plaisirs et aux passions d'autrui. Par une conséquence nécessaire de la même loi, sur laquelle repose toute la dignité de l'homme, il n'est pas moins coupable de réduire les autres, soit par la séduction, soit par la force, à cet état d'avilissement, ou, quand ils y sont déjà, de contribuer à les y maintenir. Donc, un homme et une femme ne peuvent appartenir l'un à l'autre que sous la condition de substituer dans leurs relations mutuelles l'égalité morale, c'est-à-dire l'égalité de droits et de devoirs, à l'inégalité naturelle qui existe entre eux. Cette égalité morale, qui n'empêche pas la diversité des fonctions, suivant les facultés distinctives de chaque sexe, et qui peut, par cela même, subsister à côté de l'inégalité civile, ne doit pas seulement être acceptée par la conscience ou exister à l'état de principe ; il faut qu'elle soit un fait juridique, qu'elle repose sur un contrat par lequel deux êtres humains



de sexes différents mettent en commun, pour toute la durée de leur vie, leurs âmes et leurs corps, leurs volontés et leurs personnes, en un mot toute leur existence. Hors de cette communauté absolue, l'inégalité est inévitable, et avec elle on voit reparaître les conséquences que nous avons déjà signalées, la dégradation et l'asservissement de la moitié de l'humanité. Ainsi, le mariage repose à la fois sur ces trois choses : sur un besoin des sens dont la satisfaction est nécessaire à la conservation du genre humain, et que déjà la raison peut ennoblir par cette idée générale; sur un besoin des âmes excité par les facultés diverses, mais également nécessaires à la perfection humaine, que la nature a réparties entre l'homme et la femme; enfin sur un contrat qui, posant en principe l'égalité morale des deux sexes, assure pour toujours, au nom du droit et du devoir, cette communauté d'existence, cette donation mutuelle de deux êtres, qui n'est qu'un fait temporaire dans l'amour, et, comme l'amour lui-même, un privilége des âmes d'élite. Il faut remarquer les rapports qui existent entre ces trois éléments de la société conjugale : l'appétit des sexes est un instinct général et aveugle devant lequel la personne humaine disparaît entièrement. L'amour, même quand il n'est pas d'une nature très-élevée, est toujours un sentiment personnel, exclusif, qui, par cela même, suppose un choix et renferme, de toute nécessité, une part de liberté et de réflexion. Enfin, le contrat est tout entier l'œuvre de la raison et de la liberté : c'est la raison qui le rédige, en substituant sa règle éternelle à des rapports fortuits ou arbitraires; c'est la liberté qui l'accepte et doit le mettre à exécution. C'est l'honneur de toutes les religions d'avoir consacré le mariage en général; c'est l'honneur du christianisme de l'avoir conduit le plus près de la perfection, en abolissant la polygamie et la répudiation; mais le mariage ne repose pas sur un dogme religieux et ne peut pas être considéré comme une institution purement religieuse; il résulte de la constitution de l'homme, de ses facultés, de ses droits naturels; et comme il exerce nécessairement une influence toute-puissante sur les destinées de la société, la société en doit déterminer les conditions extérieures et les faire observer; son intervention est légitime et nécessaire dans un contrat où ses intérêts sont si vivement engagés.

Un homme et une femme qui s'unissent l'un à l'autre selon les lois de la nature, ne se trouvent pas seulement liés par des devoirs réciproques ; ils en ont aussi de communs envers les enfants qui pourront naître d'eux, et ces obligations contractées d'avance envers des êtres qui n'existent pas encore, font une partie de la sainteté du mariage et constituent la fin la plus élevée de la famille. L'homme ne serait pas ce qu'il est, mais il descendrait au rang d'une chose, si l'on pouvait, sous les seules conditions de l'instinct et de la volupté, lui donner la vie sans être attaché à lui par aucun lien, sans penser à ce qu'il deviendra un instant après sa naissance. Toute action qui se rapporte à lui rentre dans la sphère des lois morales, et leur doit être subordonnée, quand même elle serait provoquée par les plus impérieux besoins de la nature physique. C'est ainsi qu'il a des droits, même avant que de naître. Pourquoi, en effet, serait-il permis de lui imposer les besoins de la vie et de lui refuser en même temps les moyens de les apaiser, pendant que le sommeil de l'enfance engourdit son intelligence et ses forces?

Pourquoi serait-il permis de le jeter en ce monde, abandonné à lui-même, privé d'appui et de culture à l'âge où la nature les réclame, livré à tous les caprices du hasard, à toutes les conséquences de l'ignorance et de la faiblesse, comme on livre au vent une semence inutile? Appeler à l'existence un être humain, c'est donc se charger de son éducation; c'est prendre l'engagement, au nom des règles absolues de la justice, d'être sa providence, d'écarter de lui la souffrance et le besoin, de développer en même temps les forces de son corps et les facultés de son âme, de l'initier enfin à toutes les épreuves, à tous les devoirs, à tous les secrets de la vie, jusqu'à l'heure où, n'ayant plus rien à attendre de la nature, et prenant, pour ainsi dire, possession de lui-même, il ne dépende plus de nous que par les liens de la reconnaissance et de l'amour.

L'éducation doit être l'œuvre commune du père et de la mère; d'abord parce qu'elle est pour tous deux un devoir, et par conséquent un droit; ensuite parce que les qualités diverses que la nature a partagées entre eux sont également nécessaires au développement de l'enfant, et doivent, autant que possible, se réunir dans l'homme fait. Ce n'est pas trop de faire concourir à cette tâche difficile l'autorité qui commande et la persuasion qui charme, la fermeté qui exige et la patience qui sait attendre, la raison qui éclaire, qui conseille ou qui blâme, et l'amour qui entraîne, qui soutient ou console. Or, de ces deux sortes de moyens d'action, les uns sont plus propres à l'homme et les autres à la femme. Sans doute il faut, selon le sexe et le caractère des enfants, laisser prédominer tantôt ceux-ci, tantôt ceux-là; mais il est toujours nécessaire de les combiner ensemble dans une juste mesure, et ce n'est qu'à cette condition que les parents se retrouveront tous deux et resteront unis dans leurs enfants; que les enfants honoreront leurs parents d'un égal respect et les confondront dans le même amour, et qu'enfin la femme conservera à la tête de la famille cette égalité morale dont nous avons fait la base et dans laquelle consiste la sainteté du mariage. Il résulte de là que l'éducation, bien distincte de l'instruction, doit être essentiellement l'œuvre de la famille, jusqu'à ce qu'elle ait suffisamment excité dans les jeunes âmes des sentiments qui ne peuvent pas naître ailleurs, et qui sont, comme nous l'avons démontré, le germe unique, le commencement nécessaire de toutes les vertus sociales. Alors, mais seulement alors, pourra commencer une éducation plus virile, destinée à préparer l'homme aux luttes, aux épreuves, à l'ordre inflexible, aux injustices même de la société; injustices qui sont toujours des erreurs. Il est de toute évidence que cette seconde partie de l'éducation, complément indispensable de la première, ne doit être confiée qu'à des hommes qui connaissent la société, qui vivent dans son sein, qui en acceptent toutes les lois, qui ne sont étrangers à aucun de ses intérêts, et non pas à ceux qui la méprisent, qui refusent de marcher avec elle, qui ont résolu, pour nous servir de leur propre langage, de vivre en dehors du siècle, c'est-à-dire en dehors de leur temps et de leur pays. La plus grande contradiction où puissent tomber les peuples modernes dont l'existence politique a pour bases la liberté et le sentiment national, c'est de faire élever leurs jeunes générations par des maîtres qui repoussent ces deux principes, c'est-à-dire qui ont fait serment de passer

toute leur vie dans l'obéissance, et dont la patrie est renfermée tout entière dans les murs d'un cloître. Au reste, ce n'est pas ici le lieu d'insister plus longtemps sur ce sujet que nous avons traité séparément (*Voyez* Éducation); il nous a suffi de le considérer dans ses rapports avec la famille.

Le même principe qui charge les parents de l'éducation de leurs enfants est aussi la source de leur autorité. Moralement il n'y a pas d'autre origine à ce pouvoir paternel si terrible dans l'antiquité, si absolu dans les lois romaines, et par lequel on a essayé vainement, de nos jours, d'expliquer et de justifier l'esclavage. Il est impossible, en effet, que les rapports personnels, que les liens purement physiques qui existent entre les hommes l'emportent sur les lois absolues de l'ordre moral. Ce que je dois à celui qui m'a donné le jour ne va pas jusqu'à détruire en moi la personne humaine, jusqu'à m'ôter l'usage de ma liberté et de mon intelligence, jusqu'à m'enlever à ma propre destinée pour faire de moi une vile propriété ou un instrument à l'usage d'autrui. Que deviendrait avec une pareille doctrine l'idée même de la justice et du droit? L'autorité paternelle est donc entièrement subordonnée à l'éducation et doit s'exercer dans les mêmes limites et dans la même durée. Celle-ci est le but; la première n'est que le moyen. L'une nous représente un devoir, l'autre le droit qui en est la conséquence. Le devoir une fois accompli, le droit qu'il apporte avec lui cesse immédiatement. L'enfant devenu homme doit toujours à son père et à sa mère, tant que la bonté divine les laisse à ses côtés, le respect, la reconnaissance, un amour sans bornes; il ne leur doit pas l'obéissance. C'est pour cela que nos lois ont désigné un âge où cette émancipation est civilement reconnue. Ce n'est pas encore tout: même dans les limites où nous venons de la circonscrire, l'autorité paternelle ne peut pas être absolue; mais il faut nécessairement qu'elle s'accorde avec les intérêts les plus essentiels et soit réglée par les lois de la société. La société en général doit intervenir entre le fort et le faible, entre l'enfant et l'homme fait; elle doit faire triompher partout l'ordre et la justice: à ce titre elle a le droit de régler dans une certaine mesure les rapports de la famille. Mais il y a plus: il faut qu'elle use de ce droit sous peine de compromettre sa propre existence; car telle est la constitution de la famille, telle est celle de la société tout entière, telle est l'éducation que l'on donne à l'enfance et à la jeunesse, tel sera dans l'avenir l'esprit public, telles seront les institutions et les mœurs. Il est bien évident, par exemple, que le droit d'aînesse établi dans la famille, il en résulte nécessairement l'aristocratie dans l'Etat; au contraire, l'égalité entre les enfants d'un même père, si elle est consacrée par les mœurs, amènera bientôt à sa suite l'égalité civile et politique. La même chose a lieu pour l'éducation. Des générations élevées dans le mépris des lois qui devront les gouverner un jour, dans la haine des institutions sur lesquelles repose l'ordre actuel de la société, ne se feront pas scrupule de les changer, et ne seront pas très-reconnaissantes envers ceux qui les ont établies. La société a donc le droit d'intervenir dans l'éducation aussi bien que dans le mariage. L'autorité paternelle, sur laquelle on s'est fondé pour lui contester ce droit, est soumise elle-même à son légitime contrôle.

Le mariage et l'éducation des enfants sont, comme nous l'avons dit,

les deux éléments principaux de la famille, ses conditions morales et absolues; mais il y a aussi une condition extérieure sans laquelle les deux premières se réaliseraient difficilement, et qui, par cela même, ne doit pas en être séparée : nous voulons parler du droit d'acquérir et de posséder, du droit de constituer une propriété applicable à l'usage de la famille, et qui reçoit, pour cette raison, le nom de patrimoine. Sans doute le droit de propriété, ainsi que nous l'avons fait voir ailleurs (*Voyez* Droit), peut se démontrer comme une conséquence immédiate de la liberté individuelle ou du droit de vivre; mais il se fonde aussi sur les devoirs, sur l'institution de la famille, dont il devient à son tour la garantie matérielle. Si le père est chargé de l'éducation physique de ses enfants non moins et d'une manière plus immédiate que de leur éducation morale, il est évident qu'il a le droit d'acquérir, dans la mesure où il le juge convenable, tous les moyens de pourvoir à leurs besoins, d'assurer leur bien-être dans l'avenir comme dans le présent, par un dernier acte de sa volonté et de sa tendre prévoyance. Voilà la propriété patrimoniale établie, dont l'idée même implique nécessairement l'hérédité et le droit de transmission. Supposez maintenant ce droit anéanti, ou transportez-le à la communauté politique, à la société entière, ainsi que le désirent certains utopistes; quelle place restera-t-il à ce commerce de dévouement et de reconnaissance, à ce sacrifice permanent de la vie et de la pensée sur lequel repose essentiellement la société domestique ? Avec le droit de propriété l'autorité même du père sur les enfants se trouve détruite; car cette autorité ne peut pas exister sans pouvoir. Aussi toutes les tentatives qui ont été faites, tous les systèmes qu'on a imaginés pour détruire la liberté du travail ou le droit de propriété, ont-ils eu en même temps pour but ou pour conséquence immédiate la destruction de la famille.

Ainsi que tout ce qui appartient à la vie morale de l'homme, ainsi que l'homme lui-même, la société et l'humanité tout entière, la famille a son histoire. Elle n'a pas eu dès le premier jour la constitution que vous lui voyez maintenant ou celle qu'elle doit avoir, que le principe absolu de la dignité humaine lui impose; mais elle s'est formée lentement par les conquêtes successives du droit sur la force, de l'esprit sur la matière, des besoins de l'âme sur les appétits du corps; et ce que nous disons de la famille considérée dans son ensemble, s'applique exactement à chacun des éléments dont elle se compose : au mariage, à l'éducation des enfants et à la propriété patrimoniale. Nous allons essayer, par quelques rapides observations, de mettre ce fait en lumière, et c'est par là que nous finirons.

D'abord le mariage n'est que l'asservissement régulier, légal, du sexe le plus faible au sexe le plus fort, avec certaines réserves en faveur du premier. Tel est le mariage oriental avec la polygamie et la répudiation. Evidemment, quand un homme épouse plusieurs femmes avec la faculté de les chasser du toit conjugal, il y a là une inégalité monstrueuse qui ressemble fort à l'esclavage; cependant il faut remarquer que c'est un progrès immense sur la promiscuité brutale et la servitude proprement dite. La polygamie admet une consécration ou civile ou religieuse qui établit une différence entre les concubines et les femmes légitimes. Le mari ne peut pas tout sur celles-ci; il lui est défendu de les maltrai-

ter sans sujet, de les répudier sans jugement, et il leur doit une existence conforme à son rang. Quoi qu'il en soit, dans cette première ébauche de la famille, la force et l'instinct jouent le principal rôle; l'être moral y est effacé presque entièrement devant l'être matériel. Avec la civilisation grecque et romaine, bien postérieure à la civilisation orientale, commence pour le mariage une autre époque. Un homme ne peut plus épouser qu'une seule femme, et, au lieu de l'acheter comme autrefois, il ne peut plus l'obtenir que de son consentement ou de celui de ses proches. Mais quelle inégalité encore dans cette union! Tandis que la femme, en cas d'infidélité, est punie de mort, le mari peut avoir dans sa maison, non par un abus d'autorité ou par un effet de la licence des mœurs, mais en vertu d'un droit publiquement reconnu, autant d'esclaves et de concubines qu'il le veut. On sait quel était chez les anciens Romains le pouvoir du mari sur sa femme. Maître absolu de sa personne et de ses biens, investi du droit de la condamner à mort, il exerçait sur elle le même empire que si la conquête l'avait mise en ses mains. Enfin, par une bizarrerie inexplicable dans nos mœurs, l'épouse légitime devenue mère, n'était pas élevée au-dessus de ses propres enfants : elle n'avait que le rang de leur sœur consanguine. En général, dans l'état de civilisation dont nous parlons, le mariage était moins une institution morale ayant pour but de donner à l'homme une compagne digne de lui et de faire entrer dans l'éducation la bienfaisante influence de la tendresse maternelle, qu'une institution purement civile, destinée à maintenir la séparation des hommes libres et des esclaves, et, dans les Etats aristocratiques, à empêcher le mélange des castes. Aussi faut-il remarquer qu'au temps de la république romaine, le concubinat, comme nous venons de le dire, était à côté du mariage légitime (*justæ nuptiæ*) une union avouée par la coutume et par les lois; tandis que les alliances entre patriciens et plébéiens (*non legitimum matrimonium*) étaient regardées comme un état anormal et vicieux. On trouve encore quelque chose de semblable, non plus sans doute dans les lois profondément modifiées par les idées chrétiennes, mais dans l'opinion, mais dans les mœurs de la société féodale du moyen âge et des sociétés aristocratiques des temps modernes. Là, n'est-ce pas en effet le rang, le degré de noblesse, la position sociale et plus tard l'inventaire de la fortune qui décident des alliances? Combien y en a-t-il, quand ces conditions sont remplies, qui recherchent encore l'union des âmes et l'harmonie des intelligences? Dans cette période de l'histoire, l'être moral, la personne humaine s'efface plus ou moins, non plus comme dans les mœurs de l'Orient devant l'être physique, mais, si nous pouvons nous exprimer ainsi, devant la personne sociale, devant la caste, la considération ou la richesse. Le mariage, devenu ainsi une affaire, une simple convenance ou le moyen de conserver un nom aristocratique, n'a pas pu inspirer le respect dont il est digne. Cependant l'âme humaine, plus éclairée qu'autrefois sur sa valeur propre, plus réfléchie sur elle-même et plus occupée de ses besoins intérieurs, n'a pas voulu perdre entièrement ses droits. C'est ainsi qu'il s'est formé à côté et en dehors du mariage des liaisons presque mystiques où le sentiment seul, où le dévouement le plus pur et le culte le plus désintéressé étaient admis : tel est l'amour

chevaleresque, qui des mœurs du moyen âge a passé dans la poésie et dans le roman moderne. De là le contraste qui existe dans l'opinion, et dont l'esprit satirique a si souvent tiré parti entre la réalité et le roman, entre le mariage et l'amour. Ce qu'il y a de certain, c'est que le mariage tel qu'il devrait être, ou l'union de deux êtres humains qui se sont choisis l'un l'autre pour eux-mêmes sans aucun sordide intérêt, et qui confondent véritablement leurs deux vies en une seule, n'est pas encore devenu et ne sera probablement jamais un fait bien commun. Il y a plus : même cette égalité morale des deux sexes qui est la condition absolue du mariage indissoluble tel qu'il existe parmi nous, est à peine admise en principe, et il s'écoulera du temps avant qu'elle passe dans les mœurs.

Le développement successif que nous présente la société conjugale se répète dans les rapports des parents ou plutôt du père et des enfants, et dans l'éducation de ceux-ci. D'abord les enfants ne sont que la propriété, c'est-à-dire les esclaves de leur père. De là le nom même de la famille (*familia*, primitivement *famulia*, de *famulus*, esclave); un nom qui exprime parfaitement ce qu'était cette institution dans la vieille société romaine. Le père avait droit de vie et de mort sur ses enfants, comme le mari sur sa femme. Son terrible pouvoir s'étendait à la fois sur son fils, sur la femme en puissance de ce fils, sur les enfants de ce dernier et sur tous ses biens. Dans d'autres Etats, par exemple à Sparte, où l'autorité paternelle était remplacée par celle de l'Etat, la situation des enfants était la même. On les conservait, on les élevait, on les instruisait, non pour eux, mais pour la république, non pour en faire des hommes, mais des guerriers et des citoyens. Aussi n'éprouvait-on aucun scrupule à les détruire quand, dès leur naissance, leurs forces ne répondaient pas à ce qu'on attendait d'eux. Plus tard, sous le règne de la féodalité, les intérêts généraux de l'homme, et ce que nous appellerions volontiers la justice domestique, l'égalité qui doit exister entre les enfants d'un même père, se trouve sacrifiée à l'intérêt de caste. A l'aîné de la famille passaient le nom, les dignités, la fortune du père; le reste devenait ce qu'il pouvait. Le père disparaissait devant le seigneur, et les enfants devant l'héritier. Nous ne parlons ni des serfs attachés à la glèbe, ni de la population des monastères; car celle-ci vivait en dehors de la famille, et ceux-là en voyaient tous les titres dégradés en eux par la servitude. Seule, la législation moderne, récente conquête de la raison et de la liberté, a réglé avec justice les rapports de la famille, en renfermant dans sa véritable destination l'autorité paternelle, et en consacrant pour les enfants ce principe d'égalité qui est, en quelque sorte, sa propre essence.

Mêmes transformations dans la propriété. L'homme commence par se ravaler lui-même au rang d'une propriété et d'une chose; c'est à peine s'il distingue entre ses enfants ou ses femmes et le patrimoine qu'il doit leur laisser. Plus tard, l'homme et la chose, la propriété et la personne, sans être confondus, se trouvent inséparables : tel est le serf attaché à la glèbe et le seigneur à son fief inaliénable. Enfin l'homme est affranchi et la propriété est mobilisée; la terre est faite pour l'homme, et non plus l'homme pour la terre.

Ainsi, on le voit, chaque progrès de la famille se lie à un pro-

grès de la société tout entière, et l'histoire nous démontre, aussi bien que l'observation philosophique, que l'une ne saurait subsister sans l'autre.

Tous les auteurs qui ont traité du droit naturel et de la morale ont traité aussi de la famille; nous ne pouvons donc que renvoyer, pour la bibliographie, aux articles que nous avons consacrés à ces deux sujets.

FARABI ou **ALFARABI** (Abou-Naçr Mohammed ben-Mohammed ben-Tarkhân), ainsi nommé de sa ville natale Farâb, ou Otrâr, dans la province de Mawaralnahar, est célèbre parmi les Musulmans comme mathématicien, comme médecin, mais surtout comme philosophe péripatéticien et comme un des commentateurs à la fois les plus profonds et les plus subtils des œuvres d'Aristote. Il se rendit de bonne heure à Bagdad, où, sous le sceptre des Abbassides, florissaient les sciences et les lettres, et y suivit les leçons d'un chrétien, Jean, fils de Gilân (selon d'autres Geblâd), mort sous le khalifat d'Almoktader. Plus tard il vécut à la cour de Séif-Eddaula Ali ben-Hamdân à Alep, et, ayant accompagné ce prince à Damas, il y mourut au mois de rédjeb de l'an 339 de l'hégire (décembre 950 de l'ère chrétienne). C'est là tout ce que nous savons de certain sur la vie de Farabi; nous passons sous silence quelques autres détails rapportés par Léon l'Africain et reproduits par Brucker (*Hist. crit. philos.*, t. III, p. 71-73), mais qui méritent peu de foi. Farabi laissa un très-grand nombre d'écrits, dont on trouve la nomenclature dans l'*Histoire des médecins* d'Ibn-Ali-Océibia et dans le *Dictionnaire des philosophes* de Djemâl-Eddin Al-Kifti (Cf. Casiri, *Biblioth. arabico-hispana escurialensis*, t. 1er, p. 190, 191); mais il ne nous reste de lui que quelques traités, soit en arabe, soit dans des versions hébraïques. La plus grande partie de ses ouvrages étaient des commentaires sur les écrits d'Aristote, et notamment sur ceux qui composent l'*Organon*. Farabi montrait toujours une grande prédilection pour l'étude de la logique, qu'il chercha à perfectionner et à repandre parmi ses contemporains; on vante surtout ses distinctions subtiles dans les formes variées du syllogisme. Ibn-Sina (Avicenne) avoue qu'il a puisé sa science dans les œuvres de Farabi; et si celles-ci sont devenues très-rares, même parmi les musulmans, comme le dit le bibliographe Hadji-Khalfa, il faut peut-être en attribuer la cause au fréquent usage qu'en a fait Ibn-Sina. Mais ses travaux ne sont qu'une amplification des divers traités de l'*Organon*, et nous ne trouvons pas qu'il ait, sous un rapport quelconque, modifié les théories d'Aristote, considérées par lui, ainsi que par la plupart des philosophes arabes, comme la vérité absolue. Dans la longue liste des ouvrages philosophiques qui lui sont attribués, ceux qui attirent le plus notre attention sont :

1°. Une énumération ou revue des sciences (*Ihsdal-oloum*), que les auteurs arabes présentent comme un ouvrage indispensable pour tous ceux qui se livrent aux études. Cet écrit se trouve à la bibliothèque de l'Escurial, et Casiri (t. 1er, p. 189) l'a décoré du titre d'*Encyclopédie*, lequel, du moins par le sens que nous attachons ordinairement à ce mot, a peut-être l'inconvénient d'attribuer à l'écrit de Farabi plus d'impor-

tance qu'il n'en a. Si je ne me trompe, l'opuscule *de Scientiis* ou *Compendium omnium scientiarum*, publié en latin sous le nom de Farabi, est la traduction abrégée de l'*Ihçâ al-oloum*, qui existe aussi en hébreu dans la bibliothèque de De Rossi à Parme (Catal., n° 458, 6°, et n° 776, 4°). Une traduction plus complète, et que j'ai lieu de croire fidèle, se trouve parmi les manuscrits latins de la Bibliothèque royale (Suppl. lat., n° 49, fol. 143 verso). Cet opuscule est divisé en cinq chapitres qui portent les inscriptions suivantes : 1° *De Scientia linguæ;* 2° *de Scientia logicæ;* 3° *de Scientia doctrinali* (c'est-à-dire, des sciences mathématiques, désignées par les Arabes sous le mot *riâdhiyyât*, que les rabbins ont rendu en hébreu par *limmoudiyyôth*); 4° *de Scientia naturali;* 5° *de Scientia civili*. L'auteur énumère toutes les sciences comprises dans ces différentes classes, et donne de chacune d'elles une définition précise et une courte notice.

2°. *De la tendance de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote*, ou Analyse des divers écrits de ces deux philosophes. Cet ouvrage que nous ne connaissons que par la description d'Ibn-Abi-Océibia et d'Al-Kifti, se composait de trois parties : d'une Introduction, ou exposé des diverses branches des études philosophiques, de leur relation mutuelle et de leur ordre nécessaire; d'un Exposé de la philosophie de Platon et indication de ses ouvrages ; d'une Analyse détaillée de la philosophie d'Aristote et d'un résumé de chacun de ses ouvrages avec l'indication précise de son but. Les Arabes disent que c'est dans cet ouvrage seul qu'on peut puiser une intelligence parfaite des *Catégories* d'Aristote.

3° Un ouvrage d'*Ethique* intitulé *Al-sira al-fâdhila* (la Bonne conduite), et 4° une Politique, intitulée *Al-siâsa al-mediniyya* (le Régime politique). « Dans ces deux ouvrages, disent les deux auteurs que nous venons de citer, Farabi a fait connaître les idées générales les plus importantes de la métaphysique, selon l'école d'Aristote, en exposant les six principes immatériels, ainsi que l'ordre dans lequel les substances corporelles en dérivent, et la manière d'arriver à la science. Il y a fait connaître aussi les différents éléments de la nature humaine et les facultés de l'âme, et il a indiqué la différence qui existe entre la révélation et la philosophie; enfin il a fait la description des sociétés bien ou mal organisées, et il a démontré que la cité a besoin en même temps d'un régime politique et de lois religieuses. » Nous savons par Ibn-Abi-Océibia que le livre intitulé *le Régime politique*, porte aussi le titre de *Mabâdi al-maudjoudât* (les Principes de tout ce qui existe) ; c'est, par conséquent, le même ouvrage dont Maïmonide recommande la lecture à Rabbi Samuel Ibn-Tibbon, en s'exprimant en ces termes : « En général, je te recommande de ne lire sur la logique d'autres ouvrages que ceux du savant Abou-Naçr Alfarabi ; car tout ce qu'il a composé, et particulièrement son ouvrage *sur les Principes des choses*, est de pure fleur de farine. » (*Lettres de Maimonide*, édit. d'Amsterdam, in-8°, fol. 14, verso). Cet ouvrage, traduit en hébreu par Moïse, fils de Samuel Ibn-Tibbon, existe à la Bibliothèque royale, dans trois manuscrits, sous le titre de *Hath'halôth hannimçaôth* (*Voyez* Manuscr. hébr., ancien fonds, n° 305; Supplément, n° 15; fonds de l'Oratoire, n° 25); son contenu s'accorde parfaitement avec la courte analyse que nous venons de donner d'après les auteurs arabes. Les six prin-

cipes des choses sont : 1° le principe divin, ou la cause première qui est unique ; 2° les causes secondaires ou les sphères célestes ; 3° l'intellect actif ; 4° l'âme ; 5° la forme ; 6° la matière abstraite (ὕλη). Après qu'il a parlé de tout ce qui dérive de ces principes et qu'il est arrivé à l'homme, il examine l'organisation de la société, et entre dans de longs détails sur les diverses sociétés humaines et leurs constitutions plus ou moins conformes au but de notre existence humaine et au bien suprême. Ce bien, selon lui, ne saurait être atteint que par ceux qui ont une organisation intellectuelle parfaite, et qui sont parfaitement aptes à recevoir l'action de l'intellect actif; l'homme arrive au degré de prophète, lorsqu'il ne reste plus aucune séparation, aucun voile entre lui et l'intellect actif. C'est là la seule révélation admise par Farabi : il rejetait les hypothèses des *motecallemin* (*Voyez* Maimonide, *Moré Acbouchim*, 1[re] partie, à la fin du c. 74). Tofaïl, philosophe de la secte des *ischrâkiyyîn* (*Voyez* ce Recueil, t. I[er], p. 177 et 178), ne fait pas grand cas des travaux métaphysiques de Farabi : « La plupart des ouvrages d'Abou-Naçr, dit-il, traitent de la logique; ceux qui nous sont parvenus de lui sur la philosophie proprement dite sont pleins de doutes et de contradictions. » Tofaïl fait observer notamment les doutes qu'avait Farabi sur l'immortalité de l'âme; car, tandis que dans l'un de ses ouvrages de morale il reconnaît que les âmes des méchants, après la mort, restent dans des tourments éternels, il fait entendre, dans sa *Politique*, qu'elles retournent au néant, et que les âmes parfaites sont seules immortelles; enfin, dans son commentaire sur l'*Ethique* d'Aristote, il va même jusqu'à dire que le suprême bien de l'homme est dans ce monde, et que tout ce qu'on prétend être hors de là n'est que folie; ce sont *des contes de vieilles femmes* (Voyez *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Haï Ebn-Yokdhan*, p. 16). Ibn-Roschd ou Averrhoès, dans son traité *sur l'Intellect matériel ou passif, et sa conjonction avec l'intellect actif* (*Voyez* IBN-ROSCHD), cite également ce dernier passage de Farabi, où il est dit aussi que la vraie perfection de l'homme n'est autre que celle qu'il peut atteindre par les sciences spéculatives. Il est certain que Farabi niait positivement la permanence individuelle de l'âme; selon lui, ce que l'âme humaine accueille et comprend par l'action de l'intellect actif, ce sont les formes générales des êtres, formes qui naissent et périssent, et elle ne saurait être apte en même temps à recevoir les intelligences abstraites et pures ; car l'âme serait alors la faculté (δύναμις) de deux choses opposées. C'est ainsi qu'Ibn-Roschd explique l'origine des doutes de Farabi, dont il cherche à réfuter l'opinion.

A son goût pour les abstractions philosophiques Farabi joignait celui de la musique. On rapporte qu'il sut faire admirer son talent musical à la cour de Séif-Eddaula. Il fit faire aux Arabes de grands progrès dans la théorie de la musique, dans la construction des instruments et dans l'exécution. Il composa deux ouvrages sur la musique : l'un, qui renferme toute la théorie de cet art, a été analysé très-récemment, d'après un manuscrit de Leyde, par M. Kosegarten, dans la préface à son édition du *Kitâb al-aghâni*; Farabi y traite de la nature des sons et des accords, des intervalles, des systèmes, des rhythmes et de la cadence, et il dit lui-même, dans la préface, qu'il y a suivi une méthode qui lui appartient en propre. Il ajoute qu'il a fait un autre ouvrage sur

la musique, dans lequel il a exposé et examiné les différents systèmes des anciens. C'est probablement de cet autre ouvrage que parle Andrès (*Origine e progressi d' ogni letteratura*, t. IV, p. 259 et 260), d'après un extrait qui lui avait été fourni par Casiri d'un manuscrit de l'Escurial. Farabi y expose les opinions des théoriciens, fait voir les progrès que chacun d'eux avait faits dans cet art, corrige leurs erreurs et remplit les lacunes de leur doctrine. Dirigé par les lumières de la physique, il montre le ridicule de tout ce que les pythagoriciens ont imaginé sur les sons des planètes et l'harmonie céleste, et il explique par des démonstrations physiques quelle est l'influence des vibrations de l'air sur les sons des instruments, et comment les instruments doivent être construits pour produire les sons.

Aucun des grands ouvrages de Farabi n'a été traduit dans une langue européenne, et jusqu'ici on n'a publié de ce philosophe que quelques petits traités. Un petit volume intitulé *Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia quæ latina lingua conscripta reperiri potuerunt*, in-8°, Paris, 1638, ne renferme que deux opuscules : l'un, intitulé *de Scientiis*, est celui dont nous avons parlé plus haut; l'autre, intitulé *de Intellectu et intellecto*, traite des différents sens attachés au mot *intellect*, de la division aristotélique de l'intellect, et de l'unité du νοῦς et du νοητόν; cet opuscule, qui déjà avait été publié dans les œuvres philosophiques d'Avicenne (Venise, 1495), existe en hébreu dans le manuscrit hébreu n° 110 de la Bibliothèque royale. Deux autres opuscules de Farabi, *de Rebus studio Aristotelicæ philosophiæ præmittendis*, et *Fontes quæstionum*, ont été publiés en arabe, sur un manuscrit de Leyde, et accompagnés d'une version latine et de notes par M. Schmoelders (*Documenta philosophiæ Arabum*, in-8°, Bonn, 1836). Les manuscrits des ouvrages qui restent de Farabi sont également très-rares; la Bibliothèque royale possède, outre les ouvrages déjà mentionnés, un *Abrégé de l'Organon* en hébreu (Manusc. hébr., ancien fonds, n° 333; Oratoire, n° 107), et deux petits opuscules se rattachant également à l'étude de la logique et au syllogisme, en arabe et en caractères hébreux-rabbiniques (Manuscr. hébr., ancien fonds, n° 303, à la suite de la *Logique* d'Ibn-Roschd). S. M.

FARDELLA (Michel-Ange), moine franciscain, né à Trapani en Sicile, l'an 1650, mort en 1718, était versé dans les sciences mathématiques, physiques et philosophiques. Il professa successivement la philosophie à Modène, l'astronomie et la philosophie à Padoue. Dans un voyage qu'il fit à Paris, en 1678, il se mit en rapport avec Malebranche, Arnaud et Lamy. Ce fut sans doute à cette occasion qu'il prit une connaissance approfondie du cartésianisme. Il enseigna cette doctrine au delà des monts, mais en exagérant son côté idéaliste, puisqu'il soutenait avec Malebranche que l'existence des corps ne peut être démontrée que par le moyen de la révélation. Il oubliait, comme son maître, de faire voir comment nous pouvons être assurés de l'existence d'une révélation. Si c'est en se fondant sur la véracité divine, il pouvait déjà s'en prévaloir pour croire naturellement à l'existence des corps, et dès lors Descartes avait fait la preuve qu'on demandait. Quant à savoir si cette preuve en est réellement une, et si la véracité divine

est effectivement intéressée dans nos croyances de ce genre, c'est une question qui ne doit pas être traitée dans cet article.

On a de Fardella : *Universæ philosophiæ systema, etc.*, in-12, Venise, 1691; — *Universæ usualis mathematicæ theoria*, in-12, ib., 1691; — *Logica*, in-12, ib., 1696; — *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta*, in-f°, ib., 1698. J. T.

FATALISME, système de philosophie qui consiste à rejeter la liberté.

A le considérer sous le point de vue le plus général, le fatalisme est la doctrine de ceux qui regardent tout ce qui se fait dans l'univers, non comme l'œuvre d'une cause intelligente, mais comme le résultat d'une aveugle nécessité. Dans ce cas, il se confond avec l'athéisme ou le panthéisme, et son histoire est celle des plus déplorables aberrations de l'esprit humain et de la philosophie. Nous n'avons ni le devoir ni la volonté de la raconter dans ces pages.

Mais on peut encourir à juste titre le reproche de fatalisme, et cependant faire profession d'admettre l'existence de Dieu et sa providence. Il suffit pour cela de ne pas reconnaître le libre arbitre de l'homme, de contester l'empire que nous exerçons sur les déterminations de notre volonté, de soutenir que nous n'en sommes pas le véritable auteur, mais le sujet passif et inerte. Cette dernière espèce de fatalisme est le fatalisme proprement dit, consistant dans la négation pure et simple de la liberté humaine; c'est celui dont nous allons essayer de faire connaître la nature, les causes et la vanité.

Ce qui semble incompréhensible au premier coup d'œil, c'est qu'une doctrine qui dénie à l'âme le gouvernement de ses facultés et la responsabilité de ses actes, ait pu trouver crédit parmi les hommes et réunir à toutes les époques un si grand nombre de partisans. La notion de la liberté est une des plus distinctes que nous ayons. L'idée de l'existence personnelle exceptée, aucune ne la surpasse en clarté, en autorité. La conscience prend, pour ainsi parler, le libre arbitre sur le fait, jusque dans les actes les plus insignifiants de la vie, tels que parler ou se taire, avancer ou reculer, et la réflexion en découvre la trace dans une foule d'opérations et de phénomènes dont il est la condition, comme les prières, les conseils, les menaces, la délibération, le repentir, les récompenses, les peines et toutes les institutions sociales. Comment se fait-il qu'une vérité aussi simple en elle-même, aussi familière à l'esprit humain, ait pu trouver des contradicteurs et devenir l'objet des discussions les plus longues dont l'histoire ait conservé le souvenir? Cette étrange anomalie ne peut trouver son explication que dans l'analyse des circonstances au milieu desquelles la liberté se produit.

Par delà tous les êtres contingents, la raison a le merveilleux pouvoir de découvrir l'être absolu et nécessaire, à qui elle prête, aussitôt après l'avoir conçu, toutes les perfections de ses créatures agrandies jusqu'à l'infini. Elle reconnaît ainsi dans la cause première une sagesse, une puissance et une providence qui n'ont point de bornes, et dont le langage humain ne saurait égaler la grandeur ineffable. C'est en présence et avec le concours de ces attributs de la divinité que la liberté de l'homme est destinée à agir. Elle n'a d'autre place ni d'autre efficacité

que celles qu'ils lui laissent, et, comme elle est bornée et qu'ils sont infinis, elle en paraît écrasée et comme anéantie. Puisque Dieu est la pensée absolue, il sait toutes choses; il prévoit donc les actes de l'homme, et la prévoyance qu'il en a est infaillible; mais comment nos actes peuvent-ils être libres, s'ils sont certainement prévus, ou comment sont-ils prévus, s'ils sont libres? Puisque Dieu est la souveraine cause, tout ce qui arrive dans le monde est l'œuvre de sa puissance, à laquelle n'échappent même pas les déterminations de la volonté; mais, dans ce cas, est-ce nous qui nous voulons? n'est-ce pas Dieu qui veut en nous? et l'empire que nous croyons exercer sur nous-mêmes n'est-il pas une illusion et un songe? Ces redoutables problèmes en appellent d'autres qui s'offrent en foule à la réflexion, lorsqu'elle considère la position de l'âme marchant à ses fins sous la direction suprême de la puissance, de la sagesse et de la providence divine. Soit qu'elle ne fasse que les soupçonner vaguement, soit qu'elle en comprenne toute la portée et qu'elle les formule avec la dernière précision, ils l'exposent à oublier la voix de la conscience disant à chacun de nous qu'il est libre; et de là naît une première variété de fatalisme, qui, à raison de son origine, peut être appelée fatalisme religieux ou théologique.

Mais la notion de l'infini n'est pas la seule cause qui contribue à obscurcir chez l'homme le sentiment de sa liberté; une préoccupation exagérée de la dépendance où nous sommes de la nature extérieure a souvent le même résultat. De tous les objets qui nous environnent, nous recevons un grand nombre d'idées et de sensations dont la plupart, il est vrai, sont fugitives, mais dont quelques-unes laissent dans l'âme une trace profonde et y engendrent de puissantes habitudes. Notre propre corps agit à son tour sur nous avec une énergie plus grande peut-être que tous les autres ensemble, et, suivant notre tempérament, notre âge, notre état de santé et de maladie, nous avons d'autres pensées, d'autres goûts, d'autres désirs. Toutes ces influences combinées entourent la volonté, la pénètrent et la sollicitent de mille manières. Mais ne font-elles que la solliciter? n'iraient-elles pas jusqu'à l'asservir, et, dans la lutte inégale du pouvoir personnel contre les forces réunies de la nature, le triomphe de celles-ci ne serait-il pas inévitable et nécessaire? Les caractères faibles aiment à le penser, parce qu'ils trouvent dans un pareil soupçon l'excuse de leurs défaites répétées; ils admettent volontiers que les passions auxquelles ils n'ont pas résisté étaient irrésistibles, et ils s'applaudissent de pouvoir ainsi échapper à la responsabilité de leurs fautes. D'autres adversaires du libre arbitre, moins intéressés peut-être à le contester, s'autorisent de certaines coïncidences qui démontrent victorieusement, selon eux, que nous ne sommes pas les maîtres de notre destinée. Ainsi, qu'une personne remarquable par ses vices ou par ses vertus ait offert une conformation physiologique particulière, des observateurs superficiels érigent en loi ce fait isolé; ils soutiennent que la moralité de l'homme est constamment en rapport avec son organisation, qu'elle en dépend, qu'elle est déterminée par cette cause. A les entendre, on naît vertueux ou méchant, comme on naît vigoureux ou chétif, et il est tout aussi difficile de corriger les inclinations vicieuses que la difformité naturelle des membres. Tel est le fatalisme dont certains partisans de la phrénologie ont donné

de nos jours la déplorable théorie, et que nous nommons fatalisme matérialiste.

Mais, à ne considérer même que la vie psychologique, la liberté n'est pas un fait isolé et sans rapport avec les autres pouvoirs de la nature humaine. Quelle que soit la spontanéité de ses déterminations, elle ne se résout, elle n'agit qu'à la lumière de l'intelligence et sous l'impulsion de la sensibilité. Vouloir, en effet, n'est autre chose que choisir entre plusieurs partis ou différents ou opposés ; or, aucun choix ne peut avoir lieu s'il n'est éclairé, si on ne connaît ce que l'on choisit, et si on n'a un motif, bon ou mauvais, légitime ou mal fondé, pour le choisir. Il y a plus, quand une chose nous paraît conforme soit à nos passions, soit à nos intérêts, soit à nos devoirs, nous nous décidons si promptement à la faire, notre résolution suit de si près le jugement de notre esprit et le penchant secret ou avoué de notre cœur, qu'elle semble être la conséquence inévitable des faits qui l'ont précédé, et, pour ainsi dire, un développement, une face nouvelle et particulière de ces faits plutôt que la détermination vraiment spontanée d'une force libre. La réflexion se trouve ainsi exposée à ne voir dans la volonté qu'une simple variété de la perception ou du désir, une pure modification soit de l'intelligence, soit de la sensibilité : confusion non moins dangereuse que facile à commettre, et qui conduit, par une pente rapide et infaillible, au fatalisme; car, si nos résolutions ne sont autre chose que nos perceptions et nos sentiments, comme ni les uns ni les autres ne dépendent de nous, nos résolutions ne peuvent pas davantage en dépendre ; elles sont au pouvoir de ces mille circonstances qui modifient perpétuellement notre esprit et notre cœur ; en un mot, l'homme n'est pas libre. Nous désignerons sous le nom de fatalisme psychologique cette variété du fatalisme, issue de l'analyse inexacte des rapports de la liberté avec les autres faits de l'âme humaine.

Nous venons d'indiquer les principales causes qui conduisent à méconnaître le libre arbitre de l'homme. Ces causes sont générales, constantes ; selon les individus, les pays et les siècles, elles font plus ou moins sentir leur action ; mais jamais elles ne disparaissent entièrement, et la secrète influence qu'elles ne cessent d'exercer sur les esprits explique pourquoi le fatalisme, malgré l'énormité de ses doctrines, a trouvé de si nombreux défenseurs à toutes les époques de l'histoire.

Le fatalisme faisait le fond des religions de l'antiquité ; et personne n'ignore, par exemple, quelle importance avait, dans le polythéisme grec, le dogme du destin, puissance aveugle qui enchaînait les actions des dieux et celles des hommes au joug de la plus inexorable nécessité.

Le stoïcisme épura ce dogme désolant ; il accorda au destin des attributs qui le rapprochaient de la Providence ; il considéra ses décrets comme l'œuvre salutaire de la raison éternelle ; mais il ne rétablit pas la liberté dans ses droits, et pour toute vertu il laissa au sage la résignation et l'impassibilité que produit dans un cœur la conscience qu'il ne dispose pas de la destinée.

En vain le christianisme vint-il bannir de la religion les grossières images sous lesquelles le paganisme avait comme étouffé la divinité ; ses dogmes mal interprétés servirent de prétexte à de nouvelles erreurs. Le sentiment de la personnalité humaine s'effaçant chez quel-

ques âmes à mesure que l'idée de Dieu y brillait d'un plus pur éclat, on vit paraître un grand nombre de sectes, comme l'hérésie des prédestinations, qui, par une piété mal entendue, ne laissaient à l'homme que l'apparence du libre arbitre, et concentraient effectivement toute activité dans les mains du Créateur. Condamnées à diverses reprises par le pouvoir ecclésiastique, ces tristes et funestes doctrines ne laissèrent pas que d'agiter le moyen âge, et pendant que le fatalisme, transformé par Mahomet, se propageait en Orient, elles en conservèrent la tradition chez les peuples chrétiens. Les sentiments de Luther sur le pouvoir de la grâce sont connus : il les a exposés avec autant de rudesse que de franchise dans son célèbre traité *de Servo arbitrio* (du Serf-arbitre), dont le titre seul indique assez l'esprit. Calvin partagea à cet égard les opinions du père de la réforme, qui devinrent bientôt le dogme fondamental des églises protestantes, et vers lesquelles Jansénius et Port-Royal inclinèrent si fortement.

La philosophie moderne, à l'exemple de la théologie, compte aussi plusieurs systèmes où le fatalisme n'est pas même déguisé. Ainsi Hobbes, qui ramène la volonté au simple désir, et qui fait consister la liberté dans la possibilité de se mouvoir, était naturellement amené à soutenir que la liberté se concilie avec la nécessité, et n'appartient pas plus à l'homme qu'à un fleuve. Spinoza, non moins que Hobbes, confond les faits sensibles et les faits volontaires; et qui ne sait d'ailleurs que, suivant les principes de son système, toute cause agit nécessairement : la cause première, Dieu, par une nécessité inhérente à sa nature; les causes secondes et l'âme en particulier, par la nécessité de la nature divine? David Hume ne pouvait s'abstenir, sans une contradiction flagrante, de nier l'activité de l'âme humaine, puisqu'il nie toute espèce d'activité et ne veut voir que des rapports de succession là où le sens commun découvre des effets et des causes. Une analyse incomplète, quoique subtile, conduisit aux mêmes conclusions un disciple de Locke, Collins, lequel, frappé de l'influence des motifs sur la volonté, prétendit qu'ils l'entraînaient toujours, et considéra les résolutions de l'homme comme inflexiblement déterminées par les circonstances qui les accompagnent. A peine est-il nécessaire de joindre aux noms qui précèdent ceux des encyclopédistes Diderot, d'Holbach, Lamettrie, qui aboutissaient à la négation de la liberté comme à la conséquence rigoureuse de leurs doctrines sur l'homme et sur la nature.

Maintenant, cette doctrine que favorisent tant de causes diverses, et qui a attiré à elle, séduit, subjugué de si grands esprits parmi les théologiens et parmi les philosophes, cette doctrine est-elle vraie? est-elle fausse? Que penser enfin des objections que le fatalisme élève contre le libre arbitre? C'est ce qui nous reste à examiner d'une manière rapide.

Dans toutes les controverses qui ont pour objet les opérations et les facultés de l'âme, le juge qui doit prononcer en dernier ressort est la conscience. En effet, ces controverses portent sur un point de fait : mon âme est-elle douée de certains pouvoirs? a-t-elle certains sentiments, certaines idées? accomplit-elle certains actes? Or, il n'y a qu'un moyen de connaître les faits, c'est de les observer. Préférez-vous le raisonnement à l'observation? vous pouvez bien raisonner à perte de vue sans

trouver ce que vous cherchez, faute de vous être servi du moyen que la nature elle-même vous offrait pour le découvrir. La vraie, nous dirions presque la seule question à l'égard du fatalisme, est donc de savoir s'il est ou non contraire au témoignage de la conscience; mais ici le doute n'est pas même possible, tant est profond, continuel, irrésistible, le sentiment que nous avons tous d'être des agents libres! Bayle, il est vrai, a contesté la certitude de cette conviction; il a demandé si le témoignage du sens intime n'était pas infidèle, s'il ne laissait pas échapper une partie des causes qui produisent nos résolutions, et si, dans notre ignorance à cet égard, nous ne ressemblerions pas à une girouette animée qui serait persuadée de la liberté de ses mouvements, quoiqu'elle ne fît qu'obéir à l'impulsion du vent. Nous accordons à Bayle que la conscience ne nous apprend pas tout ce que notre curiosité désirerait savoir; mais il y a une vérité qu'elle nous atteste avec la dernière évidence et une autorité infaillible, c'est que nos déterminations, quels que soient les mobiles extérieurs qui les ont provoquées, ont leur cause en nous-mêmes. Incertains que nous sommes des raisons qui nous font agir, nous ne conservons aucun doute dès que nous en venons au principe qui agit, qui veut, qui se résout; nous savons que ce principe n'est autre que le *moi*. Voilà ce que dit la conscience à tous les hommes dans toutes les circonstances, et son témoignage est la meilleure démonstration du libre arbitre et l'argument le plus solide à opposer au fatalisme.

Vainement on objecte que nous n'agissons jamais sans motifs, et que la volonté obéit toujours au motif le plus fort, comme une balance chargée de poids inégaux cède au plus lourd, et qu'ainsi il faut chercher dans les motifs les véritables causes de nos déterminations. Un premier point peut être accordé, bien que Reid l'ait contesté, c'est que toutes les résolutions de l'âme, même les plus insignifiantes, même les plus arbitraires, ont un motif. Mais que conclure de là? Nous ne pouvons pas faire que nous ne soyons pas des êtres passionnés et raisonnables, chez qui l'intelligence et le sentiment éclairent et dirigent les facultés actives; mais nous avons certainement le pouvoir de peser les motifs qu'elles nous présentent, d'en combattre l'influence, et même de la surmonter. Une bille cède au choc d'une autre bille; la balance fléchit fatalement sous le poids qui l'entraîne; tout corps tombe s'il n'est soutenu; mais l'âme reste maîtresse d'elle-même en présence des sollicitations les plus vives de l'esprit et du cœur. Elle a en soi une force de résistance que ni les passions ni la raison ne peuvent détruire, et lorsqu'elle abandonne la victoire, c'est qu'elle le veut bien. Il faut sans doute faire une large part dans notre conduite à l'influence des motifs; mais cette influence consiste à incliner la volonté vers un parti qu'elle n'est pas tenue d'adopter nécessairement. *Astra inclinant, non necessitant,* disaient au moyen âge les astrologues. Il en est des motifs comme des astres : ils disposent, ils inclinent, ils ne contraignent pas. Imaginez la raison la plus conforme à mes intérêts et à mon devoir, je me sens la force de m'y refuser; imaginez, au contraire, le projet le plus extravagant, je me sens la force de l'entreprendre. C'est bien à tort que l'on attribue aux motifs une vertu intrinsèque de laquelle on s'autorise pour avancer que l'âme cède toujours à la raison la plus forte. La raison la

plus forte pourra devenir la plus faible, et la plus faible pourra l'emporter dès que je voudrai; l'ascendant de l'un et la défaite de l'autre dépendent du libre choix de mon âme. Cette maxime si vantée: L'homme suit toujours le plus fort motif, n'est donc au fond qu'une tautologie, si ce n'est pas une grave erreur; autant vaudrait dire : L'homme suit toujours le motif qu'il suit.

L'influence du tempérament, de l'âge, du climat, a été tout aussi exagérée par les fatalistes que celle des motifs. Assurément ces différentes causes contribuent à modifier le caractère, le genre de vie et les habitudes : elles favorisent ou entravent la pratique des vertus difficiles et le perfectionnement moral; mais là n'est pas la question. Il ne s'agit pas même de savoir si, dans certains cas extraordinaires, comme l'ivresse, le somnambulisme et la folie, la liberté est obscurcie, étouffée, et son exercice interrompu; car tout le monde convient qu'elle est exposée à des défaillances. Mais nous demandons si de pareils accidents doivent être considérés comme une règle qui ne souffre pas d'exception, et si l'ascendant du pouvoir personnel sur le tempérament est un fait tellement contraire à la nature des choses, que l'histoire n'en offre aucun exemple. Le tempérament, gardons-nous de l'oublier, n'agit sur la volonté que par l'intermédiaire des sentiments et des idées qu'il développe. Or, tout sentiment, toute idée rentre dans la classe des motifs qui sollicitent l'âme sans la contraindre. Là est le secret du pouvoir de l'éducation et de cet empire que l'homme acquiert à la longue sur ses penchants. Si notre destinée dépendait de la conformation de notre crâne, ce serait en vain que nos parents et nos maîtres voudraient réformer nos inclinations vicieuses et que nous chercherions nous-mêmes à nous améliorer; le succès de leurs efforts et des nôtres démontre que la prépondérance de l'organisation a des limites et que l'instinct chez l'homme n'étouffe pas la liberté.

Le fatalisme, selon nous, ne peut élever contre le libre arbitre qu'une seule objection vraiment spécieuse, c'est l'argument qu'il tire de la prescience, de la puissance et de la providence divines. Nous n'avons pas l'intention de discuter ici cette grave difficulté dont l'examen approfondi trouvera mieux sa place ailleurs; nous nous bornerons à une simple réflexion, c'est qu'on perd de vue le véritable nœud du débat quand on croit le trancher en sacrifiant, comme plusieurs philosophes l'ont fait, soit la liberté humaine, soit les attributs de la divinité. L'homme est libre, cela est certain, car la conscience l'atteste; Dieu possède les attributs infinis, cela est également certain, car la raison le conçoit. Cette double certitude est solidement assise dans le cœur dès l'éveil de l'intelligence et avant l'exercice de la réflexion. La philosophie n'a donc pas à l'établir par ses méditations; elle doit encore moins l'ébranler par ses sophismes, et toute sa tâche se réduit à considérer deux vérités en elles-mêmes irréfragables. Le jour où elle découvrirait le point mystérieux de leur réunion resterait un des plus grands dans l'histoire de l'humanité; mais l'ignorance où elle est de la manière dont elles se concilient ne l'autorise pas à les nier et à sortir du rôle qu'elle a reçu du sens commun. Mieux vaut suivre le précepte éloquemment donné par Bossuet à l'occasion du point que nous venons de toucher : « La première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais aban-

donner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier, mais qu'il faut, au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu par où l'enchaînement se continue. »

La nature, plus puissante que les fausses doctrines, ne permet pas en général qu'elles portent leurs fruits; autrement, le fatalisme aurait bouleversé de fond en comble la société dans tous les lieux où il s'est répandu; car il détruit tous les sentiments, toutes les notions, tous les usages sur lesquels elle s'appuie, conseils, ordres, prières, louanges, blâme, vice et vertu, peines et récompenses. Cependant quelques écrivains ont poussé l'amour de la singularité jusqu'à soutenir non-seulement que les idées d'obligation et de mérite ne supposent pas la liberté, mais que le fatalisme, par les sentiments de modestie et d'indulgence réciproques qu'il développe, contribuait mieux qu'aucune autre doctrine au bonheur des nations. Nous ne pouvons voir dans ce paradoxe qu'un jeu d'esprit indigne d'être sérieusement réfuté.

L'abbé Plouquet a publié un *Examen du Fatalisme,* ou *Exposition et réfutation des différents systèmes de fatalisme qui ont partagé les philosophes sur l'origine du monde, sur la nature de l'âme et sur le principe des actions humaines,* 3 vol. in-12, Paris, 1757. Voyez aussi M. Jouffroy, *Cours de droit naturel,* IVe leçon, et les articles DESTIN, DESTINÉE, LIBERTÉ, PRESCIENCE. C. J.

FATALITÉ. La plupart des événements de ce monde nous apparaissent comme la conséquence immédiate des lois de l'univers : ils nous affligent ou nous charment sans nous étonner; car ils étaient prévus et nous les attendions. Cependant il en est un assez grand nombre que nous ne pouvons rattacher à une opération régulière de la nature, et qui, s'écartant du cours ordinaire des choses, produisent nécessairement sur nous une vive impression de surprise. Tantôt nous n'y voyons qu'une rencontre accidentelle, effet bizarre et singulier du hasard; tantôt, frappés de ce qu'ils ont de suivi, malgré leur étrangeté, nous croyons y sentir l'action cachée d'une force moins capricieuse et plus terrible que la fortune. Cette force est la fatalité.

Ainsi, qu'au printemps la terre se couvre de verdure, c'est une loi; qu'un laboureur en remuant son champ découvre un trésor, c'est un hasard; qu'un joueur habile perde successivement plusieurs parties ou qu'un riche armateur voie périr en peu de jours tous ses vaisseaux, c'est une fatalité.

Il est remarquable que les hommes n'attribuent à la fatalité que leurs revers, et jamais leurs succès. Le joueur heureux permet que ses voisins parlent de sa chance à laquelle il croit; le capitaine qui a affronté la mort dans plusieurs batailles a confiance dans son étoile; le matelot échappé du naufrage rend grâce au ciel de son salut; mais aucun ne pense à la fatalité. Il semble que cette image ne se présente à l'esprit que sous les couleurs les plus sombres, comme celle d'une puissance aveugle et redoutée qui porte avec soi la désolation.

L'idée de la fatalité est donc profondément distincte de la notion de la Providence, dont le nom rappelle la sagesse, la justice et la bonté

infinies. Elle doit également être distinguée de la notion du destin, arbitre impassible, plutôt que malfaisant, du sort des dieux et des hommes soumis à son joug. On pourrait la définir l'idée d'un pouvoir inexorable comme la nécessité, aveugle comme le hasard, dont toutes les opérations s'enchaînent par des liens cachés et indissolubles, et ont pour objet le malheur de l'homme.

Cette conception a joué un rôle capital dans plusieurs religions de l'antiquité. Peu à peu, elle s'est effacée de l'esprit des hommes, à mesure qu'ils ont acquis une connaissance moins imparfaite des perfections divines. Il n'en reste de nos jours qu'un vague souvenir, dernier vestige des superstitions païennes sous le christianisme. La fatalité est en effet un mot dépourvu de sens. Il n'y a pas plus de fatalité que de hasard dans le monde. Il y a une Providence qui dirige tous les événements, tantôt par des moyens ouverts, et tantôt par des voies ignorées. *Voyez* les articles DESTIN, DESTINÉE, HASARD. C. J.

FAVORINUS ou **PHAVORINUS** D'ARLES [*Favorinus Arelatensis*], ainsi nommé de la ville ou de la province qui lui donna le jour, florissait au commencement du IIe siècle de l'ère chrétienne. Il commença par être le disciple d'Epictète, puis il écrivit contre les stoïciens, et se tourna vers le platonisme tel qu'on le comprenait alors, vers le platonisme inclinant plus ou moins à l'éclectisme d'Alexandrie. Mais son esprit ne persista pas longtemps dans cette nouvelle direction. Ayant eu connaissance du système de Carnéade et d'Ænésidème, il l'adopta comme l'interprétation la plus fidèle de la doctrine de Platon, à qui il avait voué un culte durable. Il publia même un livre où il développait les dix motifs de doute, les dix arguments sceptiques dont l'invention est attribuée à Pyrrhon. Favori de l'empereur Adrien, il discutait souvent avec ce prince sur des matières philosophiques; mais il finissait toujours par lui céder, disant qu'un homme qui commande à trente légions ne peut pas avoir tort. Il ouvrit à Rome une école de philosophie où il enseigna avec beaucoup de succès le scepticisme équivoque de la nouvelle Académie; mais, s'étant rendu dans le même but à Athènes, il y réussit beaucoup moins.

On peut consulter sur la vie et les opinions de Favorinus les deux dissertations suivantes : Gregorius, *Duæ commentationes de Favorino, arelatensi philosopho, græcæ romanæque dictionis exemplari*, in-4°, Lauban, 1755. — Forsmann, *Dissertatio de Favorino philosopho academico*, in-4°, Abo, 1789. X.

FÉDER (Jean-Georges-Henri), né en 1740 à Schornweisbach, près de Bayreuth, professa la langue grecque et l'hébreu au gymnase de Cobourg, la philosophie à Goëttingue, et mourut en 1821, correcteur au collége *Georgianum* à Hanovre. C'est un des éclectiques les plus distingués de la période qui sépare Wolf de Kant. Sans méconnaître entièrement le mérite de la philosophie kantienne, il n'en était pas satisfait; esprit plus pratique que spéculatif, il lui fallait quelque chose de beaucoup plus populaire, et, sous ce rapport, il inclinait plutôt vers les doctrines du passé résumées dans Wolf, que vers les spéculations hardies du philosophe de Kœnigsberg. Voici, du reste, comment M. Rixner caracté-

rise sa doctrine : « En psychologie, Féder pencha d'abord pour la doctrine de Locke sur l'origine des idées; mais il revint ensuite à celle de Leibnitz. Il était éclectique en métaphysique, et eudémoniste wolfien (partisan du bonheur) en morale et en droit. Il approuvait Kant d'avoir attaqué avec force la philosophie synthétique et prétentieusement dogmatique des écoles; mais il le blâmait de n'avoir guère plus ménagé la philosophie expérimentale, beaucoup plus modeste, et dont le caractère scientifique ne lui semble pas douteux. Il trouvait encore que Kant était parfois trop dogmatique, et parfois trop sceptique. » Ses principaux écrits sont : *Esquisse des sciences philosophiques*, in-8°, Coblentz, 1767 ib., 1785; — *Le nouvel Emile, ou de l'Education suivant des principes éprouvés*, in-8°, Erlangen, 1768-74 et 1789; — *Logique et métaphysique*, in-8°, Goëtt., 1769 et 1790; en latin, sous le titre d'*Instit. log. et metaphys.*, in-8°, ib., 1777 et 1787, et de nouveau en allemand, sous le titre de *Principes de logique et de métaphysique*, in-8°, ib., 1794; — *Manuel de philosophie pratique*, in-8°, ib., 1770 et 1778; — *Recherches sur la volonté humaine*, Lemgo, 4 parties in-4°, 1779-1793; — *Théorie fondamentale de la connaissance de la volonté humaine et des lois naturelles d'une conduite conforme à la justice*, in-8°, Goëtt., 1783-1789; — *De l'espace et de la causalité, ou Examen de la philosophie de Kant*, in-8°, ib., 1787; — *Traité des principes les plus généraux de la philosophie pratique*, in-8°, Lemgo, 1792; — *Du sentiment moral*, in-8°, Copenhague, 1792. Il faut ajouter à cette liste un grand nombre d'articles insérés dans plusieurs journaux, tels que la *Bibliothèque philosophique*, qu'il rédigeait avec Meiners; son *Autobiographie* publiée par son fils, in-8°, Leipzig, 1825. Tittel a publié des *Explications de la philosophie théorique et pratique de Féder*, 4 vol. in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1783. J. T.

FEMME. *Voyez* FAMILLE.

FÉNELON (François de Salignac de la Mothe-) est né en Périgord, l'an 1650. Il fit ses études théologiques au séminaire de Saint-Sulpice, et reçut les ordres à l'âge de vingt-quatre ans. A trente-huit ans, il fut appelé à la cour pour faire l'éducation de M. le duc de Bourgogne, et neuf ans plus tard, il était élevé à l'archevêché de Cambrai, où il mourut en 1715. En même temps qu'il est, par ses livres de piété, une des lumières de l'Eglise, et par tous ses écrits un des plus grands prosateurs français, Fénelon appartient, par quelques-uns de ses ouvrages, à l'histoire de la philosophie. Comme Bossuet et comme tout son siècle, il avait subi l'irrésistible ascendant de la doctrine de Descartes. Il en explique et en commente les principes dans une langue admirable; il en redresse quelquefois les conséquences, et, suivant le besoin, les restreint ou complète avec un sens parfait dans le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, dans les *Lettres sur la métaphysique* et dans la *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce*.

Le premier de ces écrits est exclusivement philosophique. Fénelon y expose à sa manière la théodicée de Descartes, c'est-à-dire ce qui est, dans les livres et dans la pensée du maître, le centre et le fond de toute la doctrine. Il est tout entier cartésien, au moins dans la seconde partie

de ce traité; il l'est d'abord et surtout par la méthode, débutant par une apologie de la raison, au détriment de l'imagination et des sens, et s'imposant comme règle suprême d'affirmer et de nier de chaque chose tout ce que son idée claire enferme ou exclut, et de n'en affirmer ou de n'en nier jamais que cela. C'est, avant tout, à l'idée fondamentale sur laquelle repose toute théodicée vraie, je veux dire à la notion de l'infini, que Fénelon applique ce principe. Il éclaircit, par une discussion lumineuse, cette notion obscure pour l'imagination et les sens; puis il en déduit, avec une admirable souplesse, tous les attributs qu'elle recèle, et qui, dégagés de son sein, en attestent la fécondité : l'infini est simple, indivisible, sans parties; on n'en peut rien retrancher, comme on n'y peut rien ajouter; il n'y en a qu'un seul; il est infini en tout genre; il est immatériel et sans forme, et c'est pour cela qu'il échappe à l'imagination, qui le détruit en voulant le saisir. Si nous en savons clairement tant de choses, comment nier que l'idée en soit présente à nos esprits? Parlerait-on ainsi d'une chimère?

Fénelon assure ainsi d'abord les fondements de la théodicée cartésienne; puis il fait plus, il creuse plus avant, et rencontre à une profondeur nouvelle un sol plus ferme pour les établir. Sans changer la nature de la preuve de Descartes et sans en diminuer la force, il l'appuie sur la notion *à priori* de l'être nécessaire, antérieure en effet dans la vraie histoire de notre intelligence à la conception de l'infini et du parfait, d'où partait Descartes : « Etre par soi-même, c'est la source de tout ce que je trouve en Dieu; c'est par là que je reconnais qu'il est infiniment parfait.... Or, si je ne suis pas par moi-même, il faut que je sois par autrui; et si je suis par autrui, il faut que cet autrui qui m'a fait passer du néant à l'être soit par lui-même, c'est-à-dire soit nécessaire. »

L'être nécessaire une fois affirmé, au nom de l'autorité suprême de la raison, la dialectique fait le reste, et le raisonnement tire de l'idée de la nécessité de Dieu, tous ses attributs qui y sont compris; d'abord son infinitude et sa perfection : ce qui a l'être par soi existe au suprême degré, et, par conséquent, possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être que par l'infini : car aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc, il faut que l'être par soi-même soit un être infini. Il faut aussi qu'il soit simple et un, puisque rien de composé ne peut être ni infiniment parfait, ni même infini; puisque, d'autre part, s'il y avait deux êtres nécessaires et indépendants l'un de l'autre, chacun d'eux serait moins parfait dans cette puissance partagée qu'un seul qui la réunit tout entière. Il est de plus immuable : car étant par soi, il a toujours la même raison d'exister et la même cause de son existence, qui est son essence même; et il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être que pour le fond de l'être : les modifications sont des bornes de l'être; l'infini n'en peut avoir aucune, et, par conséquent, n'en saurait changer. Indivisible et permanente, son existence n'a ni commencement, ni milieu, ni fin; il est éternel, sans être dans le temps; il est immense, sans être en aucun lieu.

Fénelon, après avoir ainsi éclairci et approfondi la théodicée de Descartes, tempère ensuite ce qu'il y a, dans tout ce rationalisme, de trop

exclusif, en cherchant dans la nature humaine bien étudiée les attributs physiques et moraux de Dieu, pour les joindre à ses attributs métaphysiques, seuls atteints par la raison. Par là, il réfute implicitement Spinoza mieux que par une argumentation directe. De la liberté humaine, il infère la liberté toute-puissante de Dieu; des idées qui éclairent notre entendement, il conclut la parfaite sagesse du Créateur. « Car ce Dieu qui nous a donné l'être pensant n'aurait pu nous le donner, s'il ne l'avait pas. Il pense donc, et il pense infiniment. » Ici même, Fénelon se rencontre avec Malebranche, ou plutôt, inspiré de ses écrits, il en prend, avec les idées, le langage; il pose *à priori* l'existence d'une raison universelle et suprême, à laquelle nous participons, et au travers de laquelle nous voyons tout le reste, éclairés par les principes que nous puisons en elle, sur les harmonies de la nature. Ces harmonies, Fénelon a d'ailleurs employé à les constater par l'expérience toute la première partie du *Traité de l'existence de Dieu;* il s'adressait alors au vulgaire des lecteurs, incapable de comprendre les principes sous leur forme abstraite, et plus frappé de cette preuve de fait que de la vérité générale qui, cependant, autorise et fonde celle-là. Fénelon a d'abord dissimulé le principe, pour ne pas rebuter les esprits communs; il le dégage seulement dans la seconde partie, en suivant Malebranche.

Mais cette doctrine de Malebranche a elle-même un écueil : à force d'exalter l'absolue perfection de la sagesse suprême, elle finit presque par ériger cette immuable raison en une sorte de *fatum* tyrannique et d'inflexible destin, qui, dictant souverainement les décrets de Dieu, supprime dès lors la liberté de ses choix, qu'elle règle infailliblement avec une autorité indéclinable. Malebranche se dissimulait à lui-même cette redoutable conséquence de son système : Fénelon la lui montre, et c'est le but de l'écrit intitulé *Réfutation du système du P. Malebranche sur la nature et la grâce*. Il y pousse la doctrine dont il a d'abord embrassé avec mesure les principes, à un fatalisme universel qui enveloppe avec Dieu le monde tout entier.

En effet, si Dieu est invinciblement déterminé par l'ordre à l'ouvrage le plus parfait, le moins parfait est impossible; donc l'ouvrage était unique, ainsi que la voie de l'accomplir, et, Dieu n'ayant pu choisir, il faut désespérer de trouver jamais de ce côté-là aucun vestige de liberté. Ensuite, ce qui est pis, la création devient nécessaire. Dieu n'a aucune liberté pour créer ou ne créer pas, puisque le plus parfait le détermine inévitablement. S'il a été nécessaire que Dieu créât le monde, il a été nécessaire aussi qu'il le créât dès l'éternité; car un monde éternel est plus parfait que temporel. Par une raison semblable, il ne doit pas être détruit, Dieu marquerait de l'inconstance en le détruisant. Donc le monde est nécessaire, éternel et infini, nécessaire en soi et nécessaire à Dieu. Et enfin, s'il est nécessairement dans l'ordre que Dieu produise et crée, si l'actuelle production de la créature est éternelle et essentielle au créateur, la création actuelle est inséparable de la perfection divine; la créature se confond avec le créateur. Voilà le panthéisme.

Tels sont les traits principaux du livre écrit par Fénelon, à l'instigation et avec les conseils de Bossuet, contre certaines tendances pernicieuses de la doctrine de Malebranche. On trouve encore, dans le même ouvrage, une réfutation pleine de sens et de force de cette autre

opinion, contraire également à la foi et à la raison, selon laquelle la providence de Dieu serait une providence générale et en quelque sorte banale, qui, pour ne manquer pas à l'ordre et à la simplicité des voies qui en est une condition, ne ferait aucune acception des personnes. Malebranche l'admettait comme une conséquence de ses principes, et, pour ôter aux décisions de Dieu l'apparence même du caprice, il ne le faisait agir que par des volontés générales. Mais l'Ecriture dément cette doctrine, parlant à chaque instant des grâces spéciales que Dieu accorde à ses élus, des inspirations particulières qu'il envoie à ses prophètes, et de cette vigilance attentive qui s'étend à tous et à chacun. La raison ne s'en accommode pas davantage, parce que le mérite et le démérite des actes libres étant choses essentiellement personnelles, il faut, pour récompenser l'un et punir l'autre, une providence spéciale, qui tienne compte à chacun de ses œuvres propres.

Amené dans le cours du même écrit à réclamer incidemment contre la négation du libre arbitre, comme conséquence de l'occasionnalisme de Malebranche, Fénelon a donné ailleurs, dans ses *Lettres sur la prédestination et la grâce*, une démonstration très-complète de la liberté humaine. La conviction intime et inébranlable où nous sommes sans cesse de notre liberté est d'abord ce qui décide la question. C'est une vérité dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire, que l'évidence en est invincible : c'est la croyance du genre humain tout entier. On peut spéculativement la mettre en doute et la nier même; mais on ne peut y résister dans la pratique, et la philosophie qui la nie n'est qu'un mensonge, qui se dément lui-même à tout instant sans aucune pudeur. Le fait de la délibération en est d'ailleurs une preuve indirecte : si je délibère entre deux partis, c'est apparemment que je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire, à deux tranchants, qui peut se tourner à son choix vers le *oui* ou vers le *non*, vers un objet ou vers un autre, et que je suis moi-même, en quelque sorte, dans la main de mon propre conseil. La louange et le blâme, les châtiments et les récompenses, ne peuvent non plus tomber que sur des actes libres; en sorte que la négation de la liberté renverse tout ordre et toute police, confond le vice avec la vertu, autorise toute infamie monstrueuse, et entraîne la ruine des lois divines et humaines. Cette liberté est quelque chose de Dieu en nous; c'est un trait, et le plus frappant, de notre ressemblance avec lui; par elle, l'homme a, comme Dieu sur l'univers, un empire suprême sur son propre vouloir.

Mais si Fénelon démontre ici sans réplique le fait du libre arbitre, s'il paraît bien comprendre que la dignité humaine y est attachée, il conçoit cependant un degré d'excellence plus haut encore : c'est l'état d'un être impeccable, assujetti par sa nature même à la bienheureuse et sainte nécessité d'une inaltérable innocence. Il fait plus : il enseigne aux hommes à réaliser en eux cet état autant qu'il est possible, en sorte que le suprême effort de la liberté doit être de s'anéantir elle-même, et comme de s'abdiquer. Au-dessus de la vie ordinaire, toute remplie d'une activité empressée et inquiète, que Fénelon flétrit du nom d'intéressée, il y a une sphère supérieure où les âmes privilégiées peuvent s'élever sans quitter la terre, pour y vivre, dans l'oubli de toute affection terrestre, d'une vie paisible de contemplation et d'amour. Les saints mys-

tiques en ont fait l'expérience; ils en ont goûté et décrit les paisibles douceurs et les calmes ravissements; ils en ont tracé le chemin dans leurs écrits. Fénelon, qui l'a appris d'eux, entreprend de le montrer aux autres, en signalant les abîmes qui bordent de tous côtés cette route périlleuse; c'est l'objet du livre des *Maximes des saints*. L'amour pur de Dieu est le seul acte de cette vie contemplative ou *unitive*. Il est accompagné d'indifférence volontaire pour l'intérêt même le plus légitime, celui du salut, par exemple. Il n'y a plus pour l'âme ni méditation ni réflexion; elle est toute dans un regard simple et amoureux; elle ne sait plus qu'aimer; elle ne veut plus que ce que Dieu lui fait vouloir; elle est *transfigurée* en Dieu; Dieu et l'âme ne sont plus dans l'amour qu'un même esprit, par une entière conformité de volonté que la grâce opère : « Je ne trouve plus de *moi*, s'écrie Fénelon; il n'y a plus d'autre *moi* que Dieu. » Voilà le *quiétisme* qui a appelé sur Fénelon les sévérités, peut-être excessives, de Bossuet, et qui a excité entre ces deux grands esprits une lutte où Fénelon devait succomber, mais dans laquelle il ne cesse pas, quoique vaincu, de s'honorer par la modération de la défense, par la droiture des intentions et la noblesse des sentiments, par la sincérité des convictions et la fermeté du langage.

Telle est, en abrégé, la philosophie de Fénelon. Indépendante et fondée sur la seule autorité de la raison, il a cherché à l'allier avec la foi la plus pure et la plus vive, sans sacrifier les droits ni de celle-ci ni de celle-là. Même, si dans cette alliance un principe l'emporte sur l'autre, c'est la raison, à laquelle Fénelon attribue le privilége de prouver la foi, sinon de la juger. Il justifie, en effet, la divinité du christianisme par la conformité du Dieu qu'il annonce avec le Dieu de la raison et de la théodicée cartésienne; et il pose même en principe qu'il n'y a pas d'autre méthode par laquelle une religion puisse faire admettre ses titres. Car « l'homme n'admet et ne peut rien admettre du dehors sans le trouver aussi dans son propre fonds, en consultant au dedans de soi les principes de la raison, pour voir si ce qu'on lui dit y répugne. »

Il existe plusieurs éditions des œuvres de Fénelon; aucune n'est absolument complète. Nous citerons, 1° celle de 1787-1792, imprimée à Paris, par Fr.-Ambr. Didot, 9 vol. in-4°; 2° celle de 1810, avec un essai sur la vie de Fénelon, et suivie de son éloge par La Harpe, Paris, 10 vol. in-8° ou in-12. Il manque à ces deux éditions les écrits relatifs au quiétisme, et particulièrement l'*Explication des Maximes des saints*, publiée en 1697, in-12. Cette lacune a été comblée dans l'édition de 1838, dirigée par M. Aimé Martin, et publiée par Didot frères, 3 vol. in-4° à deux colonnes. Nous avons donné nous-même une petite édition des *OEuvres philosophiques* de Fénelon, 1 vol. in-18, format anglais, chez Charpentier. AM. J.

FERGUSON (Adam), philosophe écossais, naquit en 1724 à Logierait, près de Perth. Il entra, en 1739, à l'université de Saint-André. Plus tard, il fut admis à celle d'Edimbourg, où il eut pour émules Blair, Robertson et Home. Au sortir de l'université, quoiqu'il n'eût pas le temps d'études prescrit par les règlements, son mérite le fit choisir comme chapelain d'un régiment de montagnards écossais employé contre la France. Il quitta son régiment en 1748, à la paix d'Aix-la-Chapelle,

rentra en Ecosse, y sollicita une petite cure, et, ne pouvant l'obtenir, il rejoignit en Irlande son régiment. En 1757, on le retrouve attaché comme gouverneur aux enfants de lord Bute. Deux ans plus tard, en 1759, il fut nommé à la place de professeur de philosophie naturelle à l'université d'Edimbourg, qu'il échangea, en 1764, contre celle de philosophie morale. Les avantages de cette position auraient pu fixer Ferguson et le faire renoncer aux voyages; cependant, vers 1773, il partit pour le continent, en qualité de gouverneur du jeune comte de Chesterfield. En 1778, le gouvernement anglais l'adjoignit comme secrétaire à la commission chargée d'aller négocier la paix avec les Etats-Unis. Sept ans après, en 1785, Ferguson résigna ses fonctions de professeur et fut remplacé par Dugald Stewart. Il avait alors soixante ans. Les études historiques s'étaient mêlées dans ses travaux à la philosophie et à la politique. Il avait publié en 1782 une histoire des progrès et de la chute de la république romaine. Il entreprit un voyage en Italie, autant pour perfectionner cet ouvrage, en recueillant des documents nouveaux, que dans l'espoir de rétablir sa santé un peu altérée. Les dernières années de cette vie si longue et si bien remplie s'écoulèrent dans la retraite. Il mourut en 1816.

Nous n'avons à considérer dans Ferguson que le philosophe, et non l'historien. Voici les traits les plus saillants de sa philosophie :

1°. Ferguson appartient par sa méthode générale à l'école de Bacon. Partout il recommande l'expérience, l'étude des faits, comme la condition essentielle de la recherche des lois physiques ou morales. Il serait difficile de décrire avec plus de clarté que Ferguson la méthode applicable aux sciences d'observation en général, et celle qui doit être employée en psychologie particulièrement.

2°. Sur la question de l'origine des idées, Ferguson se rapproche de Locke. Quoique Reid, dont les ouvrages ont servi à Ferguson, eût élargi le cercle de Locke et admis des notions qui ne dérivent ni de la perception interne ni des sens, Ferguson s'en tient à ces deux sources de connaissances. Il y rapporte toutes nos idées premières, ajoutant seulement, pour expliquer l'origine des idées médiates et dérivées, le témoignage et le raisonnement. « Les sources de la connaissance, dit-il, sont au nombre de quatre : la conscience, la perception, le témoignage et le raisonnement (*inférence :* par ce mot, Ferguson entend à la fois l'induction et la déduction). Les deux premières peuvent s'appeler primaires ou immédiates, parce que nous leur devons les premiers éléments de la conception, et que, dans les idées qu'elles nous donnent, l'esprit s'applique immédiatement au sujet de la connaissance. Quant aux notions qui viennent du témoignage ou du raisonnement, elles peuvent s'appeler dérivées ou secondaires, parce qu'elles sont obtenues à l'aide de quelque milieu interposé, et par des moyens différents de la simple attention donnée à l'objet lui-même. » (*Principes des sciences morales et politiques,* 1re partie, c. 2, sect. 3.)

3°. En morale, Ferguson reconnaît trois motifs d'action, ou, pour parler son langage, trois lois. « L'histoire de la volonté humaine, dit-il, peut fournir les trois lois générales qui suivent : Première loi : Les hommes sont disposés à se conserver.... Voilà pourquoi ils désirent ce qui peut leur procurer la subsistance, la santé, la force, la beauté. C'est

ce qu'on appelle communément la loi de conservation de soi-même. Deuxième loi : Les hommes sont disposés à la société. Ils s'intéressent les uns aux autres, et considèrent les calamités générales comme un sujet de peine, la prospérité générale comme un sujet de joie. C'est ce qu'on peut appeler la loi de société. Troisième loi : Les hommes sont disposés à se perfectionner; ils distinguent les perfections des défauts; ils sont capables d'admiration et de mépris. C'est là le grand principe d'ambition parmi les hommes, ce qu'on peut appeler la loi d'estime ou de progrès.... L'excellence absolue ou relative est le suprême objet des désirs de l'homme. » (*Instit. de philosoph. morale, théorie de l'âme.*)

Mais qu'est-ce que la perfection ou l'excellence, comme l'appelle Ferguson, et quel en est l'idéal? C'est ce qu'il n'indique nulle part dans ses ouvrages. D'un autre côté, comment se concilient les trois lois de conservation, de société et de perfection? Et dans les cas où l'une contrarie l'autre, laquelle faut-il suivre, laquelle négliger? C'est ce que Ferguson ne dit pas non plus. Le mérite de ce philosophe est d'avoir vu qu'on ne peut expliquer l'ensemble des actions humaines ni par l'intérêt personnel, comme l'avait fait Hobbes, ni par la bienveillance, comme Shaftesbury et Hutcheson l'avaient tenté, et que, chacun de ces principes ayant quelque chose de légitime, il est du devoir du moraliste de les admettre tous également. Ferguson non-seulement les admet, mais, sentant qu'ils n'expliquent pas tout encore, y joint ce qu'il nomme la loi de perfection et de progrès. Son tort est de n'avoir pas mieux éclairci cette dernière loi, et de n'avoir pas fait voir comment et au nom de quel principe supérieur elle se concilie avec les deux autres.

4°. En politique, Ferguson examine la triple question de l'origine de la société, du but où elle doit tendre et de la forme de gouvernement la mieux appropriée à la poursuite de ce but. Sur le premier point, il réfute avec beaucoup d'esprit les opinions de Hobbes et de quelques autres publicistes sur l'état de nature. Il conteste à Hobbes l'hypothèse d'un état de guerre par où les sociétés auraient commencé, et prouve sans peine que la sociabilité de l'homme, les liens de famille, les affections sociales ont dû produire, dès l'origine, des relations différentes de celles que Hobbes a supposées. Quant aux publicistes comme Rousseau, qui ont rêvé, en le regrettant, un état de nature distinct de l'état de civilisation, Ferguson leur montre que la nature de l'homme reste toujours et partout la même, et qu'étant perfectible, elle est aussi bien et aussi légitimement la nature humaine chez un peuple policé que parmi une population sauvage. « Si on nous demande, dit-il (*Essai sur l'histoire de la société civile*, 1re partie), où se trouve l'état de nature, nous répondrons : il est ici, soit que nous soyons en France, au cap de Bonne-Espérance, ou au détroit de Magellan. Partout où l'homme exerce ses talents, toutes les situations sont également naturelles. » Enfin, sur la question du but où la société doit tendre, Ferguson indique le progrès comme but, mais sans mieux déterminer en politique qu'en morale ce qu'il faut entendre par le progrès.

En jugeant Ferguson comparativement aux autres philosophes écossais, on doit reconnaître qu'il est moins original en psychologie que Hutcheson, moins délicatement observateur et moins systématique que Smith, moins profond et moins complet que Reid. Ce qui le distingue,

indépendamment de la variété des matières qu'il a embrassées, c'est une rare justesse de bon sens, quelquefois une grande sagacité, enfin une étendue d'esprit qui lui a fait recueillir les idées exclusives de ses devanciers, en y ajoutant quelques idées nouvelles.

Voici la liste de ses écrits philosophiques : *Analyse de psychologie* (*pneumatic* dans l'anglais) *et de philosophie morale*, Edimbourg, 1666; — *Essai sur la société civile*, in-4°, ib., 1767; traduit en plusieurs langues : en français, par Bergier, 2 vol. in-12, Paris, 1783; — *Institutions de philosophie morale*, in-12, Edimbourg, 1769; traduit en plusieurs langues : en français, par Reverdit, in-12, Genève, 1775; — *Principe de science morale et politique*, 2 vol. in-4°, Edimbourg, 1792. M. Pictet en a donné des extraits dans la *Bibliothèque britannique*. En outre, Ferguson avait, en 1778, réfuté dans un écrit à part quelques assertions du docteur Price sur la liberté civile et religieuse. A. D.

FEUERBACH (Paul-Jean-Anselme), né, en 1775, à Francfort-sur-le-Mein, où il étudia la philosophie et le droit à l'université d'Iéna, enseigna cette dernière science à Iéna d'abord, puis à Keil et à Landshut jusqu'en 1805. A cette époque il abandonna la carrière de l'enseignement pour entrer dans celle de l'administration et de la magistrature. Il mourut en 1833 dans sa ville natale. Il s'est acquis beaucoup de réputation par ses travaux sur la philosophie du droit, surtout du droit criminel. Il appartient à cette classe de jurisconsultes qui font de l'intimidation le but de la peine. Il veut, comme Fichte, que le droit de l'individu serve de principe à la loi juridique. Le droit ne doit pas être une permission purement négative, mais une autorisation positive soutenue par une sanction, une faculté juridique. Il veut aussi avec Kant que la raison pratique, c'est-à-dire le principe moral, soit le principe de la loi de droit; la faculté juridique de faire ou de ne pas faire doit résulter de ce principe, et l'avoir pour but. Le droit a donc la même fin que la morale, et doit être sanctifié et limité par elle. Mais quand Feuerbach en vient au point décisif, et qu'il se demande comment l'autorisation positive peut provenir de la raison pratique, il déclare cette question impossible à résoudre, et se retranche avec Kant derrière notre ignorance invincible de la nature des choses. Il est certain, dit-il, que cette autorisation doit émaner de la raison, mais on ne comprend pas de quelle manière. C'est pousser la réserve beaucoup trop loin; car, d'après Kant lui-même, nous savons très-bien rattacher aux principes fondamentaux de la raison les idées qui en découlent véritablement.

Le principe suprême du droit naturel, suivant Feuerbach, est donc celui-ci : « Le droit naturel exige une autorité positive en faveur de l'individu, et cette autorisation doit émaner d'une loi rationnelle, quoique nous ne comprenions pas la possibilité du fait. » Il n'est pas grand partisan du jury, dans lequel il voit, pour chaque cas particulier, un législateur et un juge peu capable, l'un de décréter convenablement des peines, l'autre de démêler les faits et d'en apprécier la moralité. (*Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht von Fr. Jul. Stahl*, 1830-1837, t. 1er, p. 187.) Ce qui fait voir à Feuerbach un pouvoir législatif dans les mains du jury, c'est sans doute la faculté qui lui est re-

connue, soit de déclarer l'accusé coupable ou innocent, soit de faire valoir ou non des circonstances atténuantes. Mais un juge quelconque serait, à ce compte, également législateur.

Les principaux ouvrages philosophiques de Feuerbach sont : *Des seuls arguments possibles contre l'existence et l'autorité des droits naturels*, in-8°, Leipzig et Iéna, 1795 ; — *Critique du droit naturel, pour servir d'introduction à une science des droits naturels*, in-8°, Altona, 1796 ; — *Anti-Hobbes, ou des Limites du pouvoir civil et du droit de contrainte des sujets contre leurs chefs*, in-8°, Erfurt, 1798 ; — *Recherche philosophico-juridique sur le crime de haute trahison*, in-8°, ib., 1798 ; — *Révision des principes et des notions fondamentales du droit pénal positif*, in-8°, Iéna, 1799. L'édition de 1800 contient de plus le *Manuel du droit pénal positif; de la Peine, comme garantie contre les crimes à venir*, in-8°, Chemnitz, 1799 ; — *la Philosophie et l'expérience dans leurs rapports au droit positif*, in-8°, Landshut, 1804 ; — *Réflexions sur le jury*, in-8°, ib., 1813 ; — *Explication au sujet d'un prétendu changement d'opinion* (de l'auteur) *sur le jury*, in-8°, Erfurt, 1819 ; — *Réflexions sur la publicité des débats judiciaires*, 2 vol. in-8°, Giessen, 1821-1825. Feuerbach a aussi publié avec Harscher d'Almendingen et Grollmann une *Bibliothèque du droit et de la législation pénale*, in-8°, Goett., 1800-1801. Le Journal philosophique de Niethammer contient aussi, du même auteur, une dissertation sur *la Notion de droit*, sur *l'Impossibilité d'un premier principe absolu de la philosophie*. J. T.

FICHTE (Jean-Théophile), un des plus grands penseurs et des plus nobles caractères de l'Allemagne, naquit le 19 mai 1762, au village de Rammenau, dans la haute Lusace. Son père, petit industriel, qui jouissait d'une grande réputation de probité, descendait d'un sous-officier suédois qui, lors de la guerre de trente ans, s'était établi dans le pays. Tout en le surveillant avec soin, son père le laissa se développer librement et selon sa nature. Il donna de bonne heure des preuves de l'originalité de son esprit, de l'énergie de ses sentiments, de la force de sa volonté, se montrant tout différent des autres enfants, prenant peu souvent part à leurs jeux, et se livrant avec délices à des rêveries solitaires. Frappé de ses heureuses dispositions, un baron de Miltitz, ami du seigneur de Rammenau, offrit à ses parents de se charger de son éducation. Il le confia aux soins d'un pasteur des environs de Missnie, et c'est là, dans le village de Niederau, que Fichte passa les années les plus douces de sa jeunesse.

A treize ans, il lui fallut quitter cet heureux séjour pour entrer au collége-pensionnat de Schulpforta. Triste de la perte de sa liberté, excédé des mauvais traitements qu'il recevait d'un de ses camarades, séduit d'ailleurs par la lecture des aventures de Robinson, il résolut de fuir, pour aller vivre dans quelque île lointaine et solitaire. Déjà il était sur la route de Hambourg, lorsque le souvenir de sa mère le fit rentrer dans le devoir et retourner au collége. Il se mit dès lors avec ardeur à l'étude, et ne tarda pas à devenir un des meilleurs élèves de l'école.

A dix-huit ans, il se rendit à Iéna pour étudier la théologie ; mais son génie philosophique fut de plus en plus excité par cette étude même. Le problème de la liberté l'occupa surtout très-vivement. Il se décida d'abord

pour le *déterminisme*, et la lecture de l'*Ethique* de Spinoza, qui fit sur lui une impression profonde, le confirma dans cette opinion.

Cependant le déterminisme le satisfaisait d'autant moins qu'il avait une plus vive conscience de sa personnalité, et bientôt le sentiment de la liberté se prononça avec tant de force en lui, qu'il devint le principe de sa philosophie.

La mort de son père adoptif l'ayant réduit à ses propres ressources, il eut à s'imposer de grandes privations, qui, loin de le décourager, ajoutèrent encore à la force de son caractère. Après avoir terminé ses études, n'ayant pu trouver à se placer comme pasteur dans son pays, il consentit à se faire précepteur dans une maison de Zurich (1788).

Dans cette ville, il fit la connaissance de mademoiselle Rahn, nièce de Klopstock, qu'il épousa depuis. En 1790, après avoir cherché vainement en Allemagne un poste actif, il se rendit à Leipzig, pour s'occuper principalement de la philosophie de Kant. La *Critique de la raison pratique* surtout satisfaisait aux plus nobles instincts de sa nature, en confirmant sa foi dans la liberté et la dignité humaine.

Trompé dans les espérances de fortune qu'il avait commencé à concevoir, il retourna à son premier état. Il accepta une place de précepteur dans une famille noble à Varsovie, d'où il ne tarda pas à revenir, n'ayant pu se faire agréer, à cause de son mauvais accent français et de ses manières peu soumises.

A son retour de Pologne, il passa par Kœnigsberg pour voir en personne l'auteur de la *Critique*. Pour vaincre la froideur que lui montra Kant, Fichte soumit à son examen le manuscrit de l'ouvrage qui depuis parut sous le titre d'*Essai d'une critique de toute révélation*. Kant alors le recommanda comme précepteur au comte de Krokow, qui résidait près de Dantzig, et bientôt le succès de son premier écrit vint le tirer de l'obscurité et donner un autre cours à sa destinée.

L'*Essai d'une critique de toute révélation*, entièrement conçu dans l'esprit de Kant, ayant d'abord paru anonyme, la *Gazette littéraire d'Iéna*, qui avait alors une grande autorité, n'hésita pas à l'attribuer à ce philosophe et à lui accorder les plus magnifiques éloges.

Ainsi que Kant, Fichte suivait avec un vif intérêt la marche de la révolution française. Il consacra ses premiers loisirs de Zurich à la composition de deux écrits pour la défense des idées dont elle était la puissante manifestation.

Lavater, et d'autres personnes de Zurich, ayant prié Fichte de leur expliquer la philosophie de Kant, ce fut à cette occasion qu'il conçut la première idée de son œuvre, qui, dans l'origine, n'avait d'autre but que de compléter la *Critique* et de la faire reposer sur des principes incontestables. Il était à méditer cette entreprise, quand le gouvernement de Weimar lui offrit la chaire que Reinhold avait laissée vacante à Iéna. Fichte se rendit à cet appel en 1794, et se fit aussitôt, par le succès de son enseignement, des partisans enthousiastes et des adversaires passionnés.

Il exposa le principe fondamental de sa doctrine dans un programme intitulé : *Idée de la théorie de la science*. Ce programme fut suivi d'un ouvrage plus étendu, et ayant pour titre : *Fondement de la théorie de la science*. Vers le même temps, il publia ses *Leçons sur la mission du savant*.

Le savant, selon lui, doit être l'homme le plus vrai, le plus complet; sa tâche est de travailler sans cesse à son propre perfectionnement et à celui des autres. Telle était aussi la seule action qu'il voulût désormais exercer lui-même. Dans ses rapports avec la brillante jeunesse qui se pressait autour de lui, il s'appliquait surtout à la former à une pensée libre et à une activité désintéressée, deux choses que sa philosophie lui semblait devoir assurer mieux qu'aucune autre. Il n'était même si pleinement satisfait des résultats de sa spéculation que parce qu'ils s'accordaient si parfaitement, à ses yeux, avec la destination morale de l'homme, évidente par elle-même.

Ayant remarqué le bon effet qu'avaient produit sur les étudiants ses leçons sur la mission du savant, Fichte annonça l'intention de les continuer les dimanches à une heure non consacrée au culte public. Rappelant alors ses opinions démocratiques, ses adversaires l'accusèrent de vouloir substituer à la religion chrétienne le culte impie de la raison. Les leçons du dimanche furent interdites. En même temps il échoua dans le projet qu'il avait formé d'amener les élèves de l'université à dissoudre leurs associations secrètes, qui étaient une source des plus graves désordres. Déjà persuadés par lui, ils allaient y renoncer, lorsque l'intervention du gouvernement, qui prétendait assurer par des précautions injurieuses une résolution toute de loyauté et d'entraînement, non-seulement fit échouer l'entreprise, mais encore laissa planer sur Fichte le soupçon d'avoir voulu abuser de la bonne foi des étudiants. Leur animosité contre lui fut telle qu'il fut obligé de suspendre ses cours et de se retirer pour quelque temps à la campagne.

Dans cette retraite forcée, il écrivit la seconde partie de sa *Théorie de la science* et la première de sa *Philosophie du droit*. C'est aussi à cette époque que Reinhold, Frédéric Schlegel et M. de Schelling, à son début, adhérèrent publiquement à sa doctrine.

Cependant un orage plus violent ne tarda pas à éclater sur sa tête. Un article inséré par lui dans le *Journal philosophique*, et intitulé *Du fondement de notre foi en un gouvernement moral du monde*, le fit accuser hautement d'athéisme, et cette accusation, admise par le gouvernement de la Saxe électorale, qui partageait avec celui de Weimar le patronage de l'université d'Iéna, fut suivie de la démission de Fichte et de son bannissement des Etats saxons, en 1799. Il protesta énergiquement contre le reproche d'athéisme, et alla chercher un refuge à Berlin.

Pendant plusieurs années, il demeura dans cette ville sans caractère public. A cette époque appartiennent son *Traité de la destination de l'homme*, son *Rapport au public sur le vrai caractère de la philosophie nouvelle*, et une seconde édition des *Principes de la théorie de la science*. En même temps il exposait sa doctrine à un auditoire choisi, composé de jeunes savants, d'hommes du monde, de hauts fonctionnaires. Il venait d'être nommé professeur à Erlangen, lorsque vint le surprendre, à Berlin, la nouvelle du désastre d'Iéna. Il suivit la fortune des vaincus, se réfugia à Kœnigsberg, puis à Copenhague, et ne retourna auprès de sa famille qu'après la paix de Tilsitt.

Désormais la vie de Fichte va prendre une plus grande importance politique. Pour se relever un jour de sa décadence, le gouvernement

prussien sentit la nécessité de retremper, avant tout, le caractère national par de fortes études et par un meilleur système d'éducation publique. Une université devait être établie à Berlin, et Fichte fut chargé d'en rédiger le plan. Mais le projet qu'il présenta avait quelque chose de trop idéal et de trop absolu pour pouvoir être adopté en son entier. En attendant que la nouvelle université ouvrît ses cours, Fichte reprit ses leçons privées, et prononça pendant l'hiver de 1807 à 1808, dans une des salles de l'Académie, et souvent au bruit du tambour français, ses *Discours à la nation allemande*. C'était un appel éloquent fait au peuple allemand pour l'engager à veiller à la conservation de sa nationalité, à mourir pour elle si cela était nécessaire. Lui-même était prêt à faire à cette sainte cause le sacrifice de sa liberté, de sa vie.

Fichte fut nommé professeur à la nouvelle université, et la gouverna, comme recteur, pendant deux années, avec une grande fermeté. Lors du soulèvement général de l'Allemagne, après la funeste campagne de Russie, Fichte offrit de servir dans l'armée en qualité d'aumônier. Son offre fut refusée; mais il eut le bonheur de rendre un grand service à l'humanité et à son pays. Une conspiration s'était formée dans le dessein de massacrer nuitamment la garnison française de Berlin. Un des conjurés, ancien élève de Fichte, ayant conçu des doutes sur la légitimité de cette entreprise, vint lui faire part du complot. Fichte courut en avertir le chef de la police prussienne, et lui persuada d'empêcher un crime odieux et inutile.

La guerre, en s'éloignant de Berlin, y laissa une maladie contagieuse. La femme de Fichte, qui avait aidé à soigner les soldats malades, en fut atteinte, et la contagion ne la quitta que pour se jeter sur Fichte lui-même. C'était au moment où, ayant repris ses études avec une nouvelle ardeur, il allait mettre la dernière main à son œuvre. La mort ne lui en laissa pas le temps : il succomba le 28 janvier 1814.

Dans l'extérieur de Fichte, tout accusait la force, la résolution, la persévérance. Sa démarche ferme et décidée annonçait la droiture et l'énergie de son caractère. On pouvait lui reprocher de la roideur et de l'obstination; mais c'est à ce prix qu'il fut au-dessus de toute faiblesse, de toute considération personnelle et vulgaire.

La philosophie de Fichte fut déterminée par l'état de la philosophie contemporaine et aussi par l'individualité même de son auteur. Relativement à l'esprit général du XVIII[e] siècle, la doctrine de Fichte était une protestation violente contre le matérialisme, et une affirmation énergique de l'activité du *moi* et de la liberté morale. Relativement à la philosophie de Kant, c'était un effort puissant pour l'établir sur une base inébranlable.

Ce qui doit fixer d'abord l'attention dans l'œuvre de Fichte, c'est l'idée qu'il se faisait de la science. Ce qui manquait à Kant, selon lui, c'était de ne pas s'être élevé jusqu'à une *critique pure*, portant, non sur la pensée naturelle, mais exclusivement sur la pensée philosophique. Cette critique pure constitue la philosophie générale, la *théorie de la science*. Elle doit commencer par établir l'idée même de la science. Une science doit être *une* et former un *tout*. Pour cela, elle doit se fonder sur un principe souverain unique, d'où elle tire à la fois sa substance et sa certitude. Mais ce principe, sur quoi repose-t-il lui-même,

et de quel droit conclura-t-on de sa vérité à celle de toutes les autres propositions? Telle est la question qui est l'objet de la critique pure, de la théorie de la science. Si cette science est impossible, tout savoir est sans fondement, toute autre science ayant son principe ailleurs qu'en elle-même. Ou il n'y a pas de certitude, ou il faut qu'il y ait une science qui, fondée sur un principe absolu et d'une vérité immédiate, puisse devenir le fondement commun de tout savoir et de toute certitude. Ce dont on dit quelque chose est la *matière* de la proposition, et ce qu'on en dit en est la *forme*. Il faudra que le principe absolu tienne de lui-même sa matière et sa forme, de telle sorte que l'une soit déterminée par l'autre, la forme par la matière, et réciproquement. S'il y avait dans la théorie de la science d'autres principes renfermant quelque chose d'absolu, il faudrait au moins qu'ils tinssent du principe souverain, soit la matière, soit la forme, et l'on va voir qu'en effet la science fondamentale repose sur trois principes : le premier entièrement absolu, le second absolu seulement quant à la forme, et le troisième absolu quant à la matière seule.

La possibilité d'un principe souverain absolu suppose que le savoir humain forme un système unique. Si ce système n'existe pas, alors de deux choses l'une, selon Fichte : ou il n'y a rien d'immédiatement certain, et tout savoir repose, en définitive, sur une pétition de principe; ou bien il y a plusieurs systèmes, reposant chacun sur un principe spécial, soit qu'alors on admette plusieurs vérités innées, également primordiales, soit que l'on suppose hors de nous une *variété de choses simples*, laquelle se communique à notre esprit par des impressions simples, et dès lors il n'y a point d'unité dans notre savoir : il peut être certain, mais il ne forme pas un système; ce serait encore une demeure solide, mais composée de pièces séparées, sans communication entre elles, sans lumière, sans harmonie, sans unité, et toujours inachevée.

Ainsi point de véritable système, s'il n'est *un*, et pour être un, il faut qu'il soit fondé sur un principe unique, qui soit pour le système ce que la force centripète est pour le globe.

Ce principe, il ne s'agit pas de le prouver, mais il faut le découvrir par la réflexion et en observant les lois ordinaires de la logique, lesquelles, après avoir servi à mettre le principe souverain dans tout son jour, y trouveront elles-mêmes leur preuve et leur fondement. Prenez un fait quelconque de la conscience ou de l'expérience interne, et retranchez-en tout ce qu'il sera possible d'en retrancher, comme appartenant à l'expérience, ce qui restera sera du fait même de l'esprit, et primitivement posé par lui.

Rien de plus incontestable que cette proposition $a = a$; car en disant *a* est *a*, je n'affirme rien du sujet, je dis seulement que si *a* est, il est ce qu'il est; mais je porte un jugement, je juge, je pense, et par là je me pose moi-même. C'est le *Cogito, ergo sum*, sous d'autres termes. Tout jugement porté par moi implique celui-ci : Je suis, je suis *moi*. Mais là ne se borne pas la déduction de Fichte. En disant je suis, le *moi* se pose lui-même, et, en se posant lui-même, il devient, il se fait, de sorte qu'il est son propre produit, action et agent, cause et effet. Il n'y a pas de *moi* sans conscience, et ce n'est que du moment qu'il se pose qu'il acquiert la conscience de *soi*. Ce jugement fondamen-

tal, par lequel le *moi*, en disant je suis *moi*, se pose et se produit, est un fait-action, un acte-fait. Le *moi* est, parce qu'il se pose, et il se pose, parce qu'il est. *Je suis absolument, parce que je suis*, et *je suis absolument ce que je suis*, et *l'un et l'autre pour moi*. Ce dont l'essence consiste à se poser lui-même comme étant, est le *moi* comme sujet absolu : tel est le principe suprême et générateur du système de Fichte; telle en est aussi l'erreur radicale.

Pour assurer à l'esprit de l'homme une science absolue, il a dû lui arroger une existence absolue en abusant de ce qu'il y a d'ambiguïté dans le sens du mot *poser*, et en supposant que le *moi* se produit par cela seul qu'il s'affirme, et que son existence même date du moment où il s'en donne la conscience.

Fichte applique au *moi* la définition que Spinoza donne de la cause absolue, de la substance divine. *Le moi pose primitivement son propre être :* tel est le principe souverain absolu de la théorie de la science.

Par un second acte primitif, *le moi oppose au moi absolu un non-moi absolu :* tel est le second principe absolu seulement quant à la forme. Et comme ce second principe, par lequel le *moi* reconnaît à côté de lui quelque chose d'aussi absolu que lui-même, est en contradiction avec le premier principe et avec lui-même, il faut, pour résoudre cette double contradiction, admettre un troisième principe, absolu quant à la matière seulement, et conçu ainsi : *Le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi et dans le moi, comme se limitant réciproquement, de telle sorte que la réalité de l'un détruit en partie celle de l'autre;* en d'autres termes : *J'oppose dans le moi, au moi divisible, un non-moi indivisible.*

Tels sont les trois principes de la théorie de la science, reposant sur les trois idées fondamentales de la philosophie, l'idée du *moi* absolu, celle d'un objet extérieur absolu, et celle de la détermination réciproque de l'un par l'autre. Ces trois principes correspondent aux trois formes fondamentales du jugement, sous le rapport de la qualité : l'*affirmation*, la *négation* et la *limitation;* ou la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*. Tel est aussi le principe de la méthode de Fichte, perfectionnée depuis par Hegel. Dans une proposition actuellement donnée, l'analyse découvre et met en évidence la contradiction qu'elle renferme; puis une synthèse conciliatrice résout cette contradiction, par une sorte de *mezzo termine*, dans une proposition nouvelle. Ainsi toute nouvelle proposition de la science est ou le développement ou la rectification d'une proposition précédente. Toutes elles se tiennent entre elles, et forment ensemble un système organique dont le *moi* est à la fois la base et le couronnement.

Les trois principes se résument dans cette proposition : *Le moi et le non-moi se déterminent réciproquement.* L'analyse y découvre ces deux propositions nouvelles : 1° Le *moi* se pose comme déterminé par le *non-moi*, ou *le non-moi détermine le moi ;* 2° Le *moi* pose le *non-moi* comme déterminé par le *moi*, ou *le moi détermine le non-moi.*

La première de ces propositions est le principe de la philosophie *théorique;* la seconde, celui de la philosophie *pratique.*

Toute la philosophie théorique devra donc être déduite de ce principe : *Le non-moi détermine le moi.* Selon ce principe, le *moi* semble se trouver posé comme passif à l'égard des objets, et la connaissance paraît le produit de l'action que ceux-ci exercent sur le sujet pensant. Il n'en

est rien cependant; car c'est le *moi* lui-même qui se pose comme déterminé par le *non-moi*. Le *moi* est virtuellement toute réalité, et rien n'existe que par un effet de son activité absolue. La prétendue réalité du *non-moi* n'est donc qu'un produit de cette activité : c'est autant de pris sur la réalité du *moi*, qui en aliène toute la part qu'elle fait au *non-moi*.

L'idée du *non-moi* n'est qu'une modification de celle du *moi*. Le *moi* sentant par la pensée sa réalité limitée, suppose hors de lui une cause de cette limitation, la réalise dans un *non-moi;* mais ce *non-moi*, en le posant, il le détermine selon sa propre nature. Le monde extérieur n'a donc dans ce système qu'une existence d'emprunt, due uniquement à la nécessité où se trouve le *moi* de se rendre compte de ce fait intime qu'il est tour à tour passif et actif. Tout ce qui naît en lui de sensations, de sentiments et d'idées découle de sa propre réalité, et la réalité prétendue extérieure, c'est l'idéal réalisé ; elle procède du *moi* et n'a de véritable existence que dans le *moi*, et pour le *moi*. Tout ce que l'analyse critique laisse subsister à côté du *moi*, c'est une impulsion qui est venue le solliciter, et qui est le principe du développement de sa virtualité. Ainsi s'évanouit jusqu'à cette ombre de réalité que Kant avait laissée aux impressions parties des choses en soi, et l'idéalisme critique devient, dans le système de Fichte, *idéalisme subjectif absolu*, avec cette seule réserve que le *moi*, pour se développer, a besoin de recevoir une impulsion du dehors : le monde extérieur n'est plus, dans la philosophie théorique, qu'une hypothèse pour expliquer un phénomène intellectuel.

Le *moi* absolu, considéré comme intelligence, a besoin d'être déterminé; par là même, il devient fini et n'est plus absolu. Il y a donc opposition entre le *moi* pris en soi et le *moi* connaissant, et cette opposition, il faut la concilier, ce qui ne peut se faire qu'autant que l'on admet que le *moi* détermine lui-même ce *non-moi* inconnu d'où lui vient l'impulsion comme intelligence. Le *moi* absolu devra être la cause du *non-moi*, et, par conséquent, la cause indirecte de cette impulsion elle-même. De cette manière le *moi* ne dépendra réellement que de lui seul. La science du *moi* actif ou pratique a donc pour principe cette proposition : *Le moi détermine le non-moi;* la détermination absolue du *non-moi* est l'objet de l'activité du *moi*.

En tant qu'absolu et pris en soi, le *moi* est sans étendue et sans mouvement, un point mathématique. Pour arriver à la conscience de soi, il éprouve le besoin de se développer. Il se livre à un mouvement centrifuge, mais c'est pour revenir à lui. Par là seulement devient possible l'impulsion du dehors, qui a ainsi sa cause première dans la nature même du *moi* absolu. Afin de réaliser son être tout entier, de se donner la pleine conscience de soi, il veut étendre à l'infini la sphère de son activité. Cette tendance se fortifie de la résistance même qu'elle rencontre. Aucune de ses actions, nul résultat déterminé de son activité ne peut satisfaire le *moi*, et par là même il est poussé à redoubler d'efforts pour réaliser son idéal de perfection et d'harmonie : c'est une aspiration incessante vers l'infini. Le but commun de la connaissance et de l'action est d'assurer l'empire du *moi* sur le *non-moi*, de reprendre sur celui-ci toute la part de réalité que le *moi* lui a faite, et de rétablir ainsi l'unité parfaite de

l'esprit par la conscience actuelle de son indépendance et de sa réalité absolue.

Ces principes, Fichte les appliqua au *droit naturel* et à la *morale*. Le droit et la morale ont pour base l'idée de la liberté qui suppose celle de l'individualité et celle d'une sphère d'action. Le *moi* absolu n'est pas l'individu : celui-ci se déduit de celui-là. Au point de vue pratique, la philosophie devient réaliste, admettant forcément une pluralité de personnes constituant ensemble une communauté morale sous une même loi, et un monde extérieur qui est l'objet de notre activité.

L'être raisonnable ne peut se poser comme tel, sans se poser comme individu, et sans poser en même temps d'autres êtres raisonnables. La liberté du *moi* absolu se partage ainsi entre tous les êtres doués de raison. Dans ses rapports avec ses semblables, l'homme se sent obligé de respecter leur liberté, qui limite la sienne. C'est là ce qui constitue le droit naturel. Le but de l'Etat est d'assurer, de réaliser ce droit.

La politique de Fichte est, du reste, à travers des déductions souvent pénibles, assez semblable à celle de Rousseau. Tout en reconnaissant la forme républicaine pour la plus rationnelle, il en fait dépendre l'application de l'esprit public des nations, et ne la croit possible que là où le peuple a appris à respecter la loi pour elle-même. Toute constitution est légitime, selon lui, à condition qu'elle favorise le progrès général et le développement des facultés de chacun. Le principe de sa police est de prévenir les crimes plus que de les punir, et quant au droit de répression, il se rapproche du système pénitentiaire et exclut la peine de mort.

La morale de Fichte (*System der Sittenlehre,* 1798) est pour le fond celle de Kant; mais elle est chez lui formulée en d'autres termes, établie sur d'autres déductions et enrichie de développements nouveaux. Le principe de la moralité, selon Fichte, est que l'intelligence doit déterminer absolument l'exercice de la liberté d'après la notion de la personnalité. La fin de toutes les actions de l'homme moral est de faire régner la raison, la raison seule, dans le monde sensible, la raison et la moralité dans la cité formée par les êtres intelligents. La loi morale suppose la réalité du monde objectif; elle détermine à la fois l'objet de l'action et le commandement absolu qui constitue le devoir. Par elle nous existons dans le monde intelligible, et par l'action seule nous existons dans le monde phénoménal. La liberté absolue en est la fin dernière et souveraine. De ce principe dérivent d'un seul et même jet les devoirs envers nous-mêmes et les devoirs envers les autres. L'empire de la raison ne peut se réaliser que dans les individus; mais tous tendent à une même fin, et ils ne peuvent se sauver que les uns par les autres. La loi morale, qui est en moi comme individu, a pour objet le triomphe de la liberté en général, le salut du monde. L'idéal de la perfection sociale, c'est un accord parfait de toutes les volontés, cet état d'harmonie universelle où, en obéissant à la loi de la raison, chacun travaillerait au salut commun, et où l'activité de tous tournerait à l'avantage de chacun. La liberté du *moi* pur est celle de tous les êtres doués de raison, la *vraie communion des saints*. Du point de vue divin, la conscience de tous, prise objectivement, est une seule et même conscience. De ce point de vue, qui est celui de Dieu et de la philosophie, tout être raisonnable

est sa propre fin, et chacun est en même temps un moyen de réaliser les fins de la raison universelle. Par là même que l'individualité de chacun semble s'évanouir en présence de tous, chacun devient la pure expression de la loi morale, *moi* pur, le *moi* divin, par la libre détermination de soi. L'homme *est une fin en soi,* avait dit Kant; mais il en est une pour les autres, ajoute Fichte, et c'est là précisément ce qui fait la dignité de l'individu : la vertu est l'oubli de soi dans l'intérêt de la totalité des êtres intelligents; chacun doit, selon la mesure de ses forces et à la place qui lui a été assignée, travailler à l'œuvre de la moralisation universelle, au triomphe de la raison : le salut du monde est à ce prix.

Si Fichte, dans ce système, a encore renchéri sur le rigorisme de Kant, il a en même temps ajouté à la beauté de la morale de son maître. Et si concevoir ainsi le devoir et la destinée de l'homme sur la terre, c'est se faire illusion, il faut convenir du moins qu'il n'est donné qu'aux plus grandes âmes, aux plus nobles esprits de se tromper de cette manière.

Nous venons de donner le résumé de la philosophie de Fichte, telle qu'il l'a exposée dans ses premiers écrits sur la théorie de la science, sur le droit et la morale; écrits par lesquels il marque réellement dans l'histoire de la pensée allemande. Depuis, il apporta quelques modifications à sa doctrine primitive, tout en demeurant fidèle à son esprit. Il s'efforça de la mettre plus d'accord avec le sens commun, avec le sentiment religieux surtout, avec les nécessités pratiques, et parfois aussi avec les nouveaux systèmes qui s'élevaient à côté du sien.

Dans le traité *de la Destination de l'homme* (traduit en français par M. Barchou de Penhoën, in-8°, Paris, 1833), Fichte exposa sa philosophie sous une forme moins scientifique, en cherchant à la concilier avec la conscience universelle. Dans cet ouvrage, l'homme pensant passe du doute à la science, de la science à la foi. Dans la première partie du livre, le penseur balance incertain entre l'idéalisme et le réalisme, et plus il raisonne pour sortir de ce dédale de doutes, plus il s'y égare et s'y perd. Alors lui apparaît un esprit, le génie de la spéculation critique, qui lui révèle ou plutôt lui fait trouver par ses questions les principales propositions de l'idéalisme transcendantal; mais comme ce prétendu savoir, entièrement négatif quant au monde extérieur, ne laisse subsister pour toute réalité que la conscience du *moi* avec son monde idéal, le penseur, déçu dans son attente, reproche à l'esprit de l'avoir trompé en lui donnant un vain fantôme pour la science. L'esprit se justifie en lui montrant que ce système, bien qu'il soit vrai, n'est pas le système tout entier de la conscience humaine, et il l'adresse à la foi pour le compléter. Tu as voulu savoir, lui dit-il; or, le savoir n'est qu'image et réflexion, et la réalité sur laquelle porte la réflexion, nul savoir ne peut y atteindre. Cette fausse réalité que tu croyais avoir reconnue hors de toi, et qui te pesait comme une servitude, notre système l'a détruite; mais ce système est d'ailleurs *absolument vide en soi.* Si maintenant tu cherches une autre réalité, ce n'est pas à la science qu'il faut la demander : il faut pour la trouver un autre organe; cet organe est en toi : c'est la conscience de la loi morale, qui nous impose en sa vérité une foi absolue, et avec elle la foi en toutes les existences que la loi morale suppose. Sur cette base, Fichte rétablit l'existence du monde phéno-

ménal, celle d'un monde moral et spirituel, l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu qu'il conçoit comme l'auteur de la loi morale, comme la volonté infinie, universelle, qui se révèle dans la conscience, et qui est l'âme et le lien de tout ce qui existe.

Dans le petit écrit qui le fit accuser d'athéisme et dans son *Apologie*, Fichte n'admettait qu'un Dieu pour ainsi dire collectif, un monde moral divin, et d'autre religion que la foi en ce monde moral universel. Selon lui, l'idée d'un Dieu personnel impliquait contradiction; nier la substantialité de Dieu, ce n'était pas nier Dieu, c'était dire que Dieu est activité, intelligence, conscience pure; lui attribuer de la personnalité dans le sens ordinaire, ce serait le concevoir comme fini : toute notion précise ferait de Dieu une image, une idole. Ce n'était pas d'athéisme, disait-il, qu'il fallait l'accuser, mais plutôt d'*akosmisme* (négation du monde), parce que, selon lui, ce monde spirituel ou moral était le seul monde réel. Ce qui était vrai, c'est qu'à cette époque même le sentiment religieux n'était point réellement affaibli dans Fichte; plus tard il alla jusqu'à l'exaltation, jusqu'à un mysticisme peu éloigné de celui de Proclus et de Plotin.

Cette tendance se prononça de plus en plus dans ses nouveaux écrits, les *Traits caractéristiques du siècle présent* (in-8°, Berlin, 1806); la *Fonction du savant* (in-8°, ibid., 1806; la *Méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (ibid., 1806; récemment traduite en français par M. Bouillier, in-8°, Paris, 1845) : c'est, dans son dernier développement, un panthéisme mystique et moral. Voulez-vous voir Dieu face à face? dit Fichte, ne le cherchez pas par delà les nues : vous le voyez dans la vie de ceux qui se sont donnés à lui. Dieu est *ce que fait celui qui s'inspire de sa pensée*, qui ne vit que par lui. Donnez-vous à lui, et vous le trouverez en vous-mêmes. La vraie piété est nécessairement active; elle consiste dans l'intime conviction que Dieu est en nous, et qu'il accomplit son œuvre par nous. Pour s'unir ainsi à Dieu, il faut renoncer entièrement à sa propre individualité. Le comble de la perfection et de la félicité, ce n'est plus seulement l'accord parfait de tous sous la loi de la raison, une entière abnégation de soi dans l'intérêt de la communauté, mais l'union avec l'Etre divin par un renoncement sans réserve à sa propre personnalité. A la place du *moi* absolu est venu se mettre Dieu, et la théorie de la science est devenue une théorie de Dieu.

Les vues de Fichte sur l'histoire de l'humanité sont panthéistes dans le même sens. Selon lui, Dieu se révèle éternellement dans la conscience de l'homme. Cette révélation se montre d'abord sous la forme de l'instinct et d'une foi traditionnelle, et devient peu à peu une vue claire et raisonnée de l'univers. Le dernier terme de la manifestation divine dans l'humanité est une sorte de théocratie rationnelle, le règne de Dieu, amené par le progrès de la raison, sous la loi du christianisme rationnellement interprété : considérés du point de vue religieux, tous les phénomènes du temps sont des développements nécessaires de la vie divine; ainsi chaque révolution est la condition d'un développement nouveau. Pour comprendre un siècle, il faut s'être fait *à priori* une idée du plan du gouvernement universel. La réalisation de ce plan se poursuit à travers cinq âges ou périodes : l'âge primitif, âge d'*innocence*, où la raison règne comme loi de la nature, comme instinct, sans

liberté et sans effort; l'âge de l'*autorité* et du *péché*, où cet instinct, affaibli dans les masses, ne vit plus que dans quelques hommes d'élite; l'âge de *corruption* universelle, où l'on secoue à la fois le joug de l'autorité et le frein de la raison; l'âge de la *science*, où la vérité est recherchée comme le plus grand des biens, et où commence la *réhabilitation;* enfin l'âge de la *justification accomplie*, de l'innocence reconquise par la science et par la vertu. Ainsi toute civilisation est un retour à la nature par la connaissance et la liberté. L'époque actuelle est, selon Fichte, le milieu du temps total, époque de transition de la troisième période à la quatrième, de l'âge de la corruption et de la licence à l'âge de la raison et du savoir. Les diverses phases de l'Etat correspondent par des formes analogues à l'esprit général des âges. L'Etat s'élève par trois degrés à sa perfection. Dans l'Etat parfait, chacun est *souverain* quant à la fin nécessaire de l'humanité, et chacun est *sujet* quant à l'usage de ses forces.

Les *Dialogues sur le patriotisme* et les *Discours à la nation allemande* (in-8°, Berlin, 1808) sont comme la continuation des *Leçons sur le temps présent.* Dans le premier de ces écrits, Fichte représente l'époque actuelle comme étant le moment où va commencer le quatrième âge. Désormais le progrès de l'humanité dépendra de la science, et la science sera surtout gardée et cultivée par les Allemands, peuple élu de la philosophie, comme dira Hegel huit années plus tard. Les *Discours*, abstraction faite de ce qu'il y a de purement national, étaient surtout destinés à annoncer la venue du règne de la science rationnelle, et à la préparer par la réforme de l'éducation. La fonction du savant est de présider à cette éducation. Le vrai savant est un *artiste* qui a pour mission de transformer le monde par la pensée. Dans l'ouvrage posthume publié sous le titre de *Politique* (*Statslehre*, in-8°, Berlin, 1820), Fichte décrit le cinquième âge, cet âge d'or où la raison régnera en souveraine, et constituera le royaume de Dieu sur la terre, règne du droit, de la vérité et de la liberté.

Continuateur de Kant, Fichte ne forma pas une école proprement dite; mais il imprima une direction nouvelle au mouvement philosophique parti de Kœnigsberg. Il exerça une grande influence sur la pensée de Frédéric Schlegel, de Novalis, de Solger, de Schleiermacher. Il eut pour disciples M. de Schelling et même Hegel, qui, tout en le dépassant, relèvent immédiatement de lui, et lui doivent une grande partie de ce qu'il y a de plus remarquable dans leur philosophie.

Fichte a laissé un fils unique, aujourd'hui professeur à Tubingue, qui occupe un rang distingué parmi les philosophes contemporains, et qui a publié une Vie de son père (*Fichtés Leben und literarischer Briefwechsel*, 2 vol. in-8°, Sulzbach, 1830-1831), et trois volumes d'œuvres posthumes (in-8°, Berlin, 1834-1835). M. Fichte est l'auteur d'un ouvrage important sur la philosophie allemande moderne (*Beitraege zur charakteristik der neueren philosophie*, in-8°, Sulzbach., 1841, 2e édit.). Il publie dans ce moment une édition complète des œuvres de son père, en 8 vol. in-8°, Berlin, 1845. J. W.

FICIN (Marsile), le plus considérable des platoniciens du xve siècle, naquit à Florence en 1433. Son père, premier médecin de Cosme de Médicis, le destinait à la médecine, c'est-à-dire aux honneurs de sa

survivance. Un événement dont l'influence en Occident a été immense dérangea ce plan paternel.

Parmi les Grecs venus au concile de Florence (en 1438) se trouvait Gémistus Pléthon, homme d'un vaste savoir et d'une rare éloquence, un second Platon, disent les contemporains. Dans l'intervalle des séances du concile, il exposa en public, avec tout le zèle d'un apôtre, les plus belles parties de la philosophie platonicienne, et sut si bien communiquer son enthousiasme, que le grand citoyen qui gouvernait Florence résolut d'y naturaliser cette noble philosophie. Il choisit le jeune Ficin, qui dès lors annonçait les dispositions les plus heureuses, pour être l'instrument de son dessein. Il le fit élever sous ses yeux dans l'intérieur de son palais, l'entoura de maîtres grecs, voulut qu'il lût dans leur langue tous les grands philosophes de l'antiquité, et quand il eut trente ans il le mit à la tête de l'Académie platonicienne de Florence, et le chargea d'être en Occident l'interprète et le propagateur de la philosophie de Platon. De là les nombreuses traductions de Ficin, celle de Platon, celles de Jamblique, du faux Mercure Trismégiste, objet de son respect et de son admiration, et de la plupart des alexandrins, travaux immenses et encore utiles malgré de nombreuses imperfections.

Dans ce commerce assidu avec tant d'esprits supérieurs, Ficin, malgré les enseignements du christianisme, n'a su guère qu'emprunter. Comme tout son siècle, il fut subjugué par tant de force, ébloui par tant de lumière. Dépourvu du véritable esprit philosophique, trop faible pour tenir la balance égale entre Platon et Aristote, entre Platon et les alexandrins, il se fit le disciple de toutes les écoles, sacrifia à tous les systèmes, et ne parvint à se donner qu'une philosophie d'emprunt. Exposons en peu de mots cette philosophie, qui, du reste, n'est relative qu'à une seule question, celle de la destinée humaine.

On sait que sur cette question l'école péripatéticienne du XV[e] siècle s'était divisée en deux sectes, dont chacune reconnaissait pour chef un des deux grands commentateurs d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise et Averrhoès. Les alexandristes pensaient que l'âme, inséparable du corps, périt avec lui; les averrhoïstes, qu'elle retourne à Dieu d'où elle est sortie, et s'y abîme en perdant sa personnalité. Ce sont ces deux solutions, l'une matérialiste, l'autre panthéiste, que Ficin tient à combattre.

A ceux qui disent que tout périt avec le corps, il oppose cette doctrine que l'âme humaine est sortie de Dieu, et que sa destinée est de se réunir à lui en se déchargeant des liens de la matière. De telle sorte que la mort du corps est pour l'âme le signal de la délivrance, et non le signal de l'anéantissement. En effet, sur cette terre, l'âme raisonnable aspire à la connaissance de la vérité et à la possession du bien. Or, le bien et la vérité sont Dieu lui-même. L'âme aspire donc à se réunir à Dieu; mais elle y aspire sans pouvoir y atteindre tant qu'elle est engagée dans les liens du corps. Cependant, si l'âme n'est éclairée par la sagesse divine, si elle n'est en communion avec le souverain bien, il n'est pas pour elle de vrai bonheur. L'homme serait donc la plus malheureuse de toutes les créatures s'il n'était pas immortel.

Voici un autre argument beaucoup moins concluant. L'univers, dit Ficin, est une chaîne dont le monde physique est le dernier anneau, Dieu l'anneau supérieur, l'homme l'anneau intermédiaire. Ce qui carac-

térise le monde physique, c'est sa passivité, son inertie. L'espèce d'activité dont il semble doué ne lui vient pas de sa masse, mais d'une force étrangère qui lui donne toutes ses qualités extensives et intensives, et qu'on peut appeler sa forme. Au-dessus de cette forme divisible comme la matière elle-même, il en est une autre qui n'est plus divisible, mais simplement variable. Cette forme est l'âme raisonnable, forme pure et vraie. Au-dessus de l'âme raisonnable est la nature spirituelle des anges, indivisible et immuable tout ensemble. Toutefois la nature de l'ange admet encore une certaine multiplicité; il y a donc une forme plus haute et absolument une, c'est Dieu, qui est l'unité même, la vérité et le bien. Quant aux âmes raisonnables, il y en a de trois espèces : l'âme du monde, les âmes des douze sphères, les âmes des animaux. Toutes subsistent par elles-mêmes, toutes sont indépendantes de la matière, indépendantes du temps et de l'espace, et par conséquent immortelles.

Les mêmes raisons servent à réfuter les averrhoïstes, qui prétendent que les âmes s'abîment en Dieu, et y perdent toute personnalité et toute existence propre.

Il n'est pas difficile de trouver la source de toutes ces idées, auxquelles Ficin n'a rien ajouté, qu'il n'a même pas su rajeunir par la forme, et auxquelles il associe avec une crédulité naïve toutes les fables alexandrines sur une tradition philosophique commençant avec Thot ou Mercure Trismégiste, continuant avec Orphée, Aglaophème, Pythagore, Philolaüs, et arrivant à son apogée dans Platon. Ce qui appartient en propre à Marsile Ficin, c'est son enthousiasme, nous devrions dire, son culte pour Platon et sa doctrine. De cet enthousiasme sont nés dans la pratique des effets surprenants.

Dans une lettre inédite, récemment trouvée par M. Franck dans les archives des Médicis à Florence, Ficin s'efforce de consoler une de ses cousines affligées de la mort de sa sœur. Sait-on de quoi il lui parle ? De l'ordre universel, de la vie qui n'est qu'une prison dont la mort délivre. Il soutient même que notre affection a tout à gagner à la mort de nos proches, puisque pendant leur vie nous ne les voyons pas eux-mêmes, mais seulement leur corps, qui est leur ennemi, tandis que la pensée contemple facilement les âmes de ceux qui ne sont plus, et les voit libres et resplendissantes de la lumière divine. Du Christ et de sa religion, pas un mot, et il était prêtre alors. Chargé à quarante-deux ans de la direction de deux églises de Florence, il profita de sa position pour prêcher et encourager l'étude de la philosophie dont il se nourrissait lui-même. Du haut de la chaire sacrée, il recommanda aux fidèles la lecture des livres de Platon : il eut des frères en Platon au lieu de frères en Jésus-Christ, et s'efforça d'introduire des morceaux du philosophe grec jusque dans les offices et les prières de l'église chrétienne.

Il mourut en 1499, estimé de tout le monde, et regretté de Laurent de Médicis, qui l'avait protégé après son père et son aïeul. Son principal ouvrage a pour titre : *Theologiæ Platonicæ de immortalitate animorum* lib. XVIII, in-f°, Florence, 1482. La meilleure édition de ses œuvres est celle de Paris, 1641, en 2 volumes in-f°.

Consultez sur Ficin les ouvrages dont voici les titres : *Commentarius de Platonicæ philosophiæ post renatas litteras apud Italos restaura-*

tione, sive M. Ficini vita, auctore J. Corsio ejus familiari et discipulo, Pise, 1772. — Schelhorn, *Comm. de vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini*, en tête des œuvres complètes de Ficin, édition de Bâle, 1561, 2 vol. in-f°, et de Paris 1641, 2 vol. in-f°. — Sieveking, *Histoire de l'acad. platonicienne de Florence*, in-8°, Goeëttingue, 1812 (all.).—Tiraboschi, *Storia della letter. ital.*, 13 vol. in-4°, Milan, 1772-1782; et toutes les histoires de la philosophie, particulièrement Buhle, qui dans le second volume de son *Histoire de la philosophie moderne*, a consacré à Ficin un article d'une immense étendue. D. H.

FIGURES. *Voyez* Syllogisme.

FILANGIERI (Gaëtano), né à Naples, en 1752, soldat, homme de cour sans être courtisan, philosophe animé au plus haut degré de l'amour de l'humanité, se fit une grande réputation par son livre de la *Science de la législation.* Ses premières études ne furent pas fort remarquables; mais ce fut moins sa faute que celle de la mauvaise méthode qu'on suivait en l'instruisant. Il fit des progrès plus rapides dans les sciences que dans les lettres. Toutefois, ce n'était pas encore là sa vocation intellectuelle. Sa famille, lui croyant un goût prononcé pour les sciences morales et politiques, lui fit faire son droit, et le destina au barreau. Mais, malgré de brillants débuts dans cette nouvelle carrière, les aridités du droit positif, le peu d'intérêt de la plupart des questions qu'il présente, son rapport avec les principes philosophiques de la science, principes qui ne font point partie des législations, mais qui en sont supposés ou méconnus; les vices des législations civiles et criminelles alors en vigueur; la nécessité de les faire ressortir, de les faire disparaître des codes des nations civilisées; l'influence des écrits de Montesquieu et de Beccaria, influence qu'il fallait étendre et corroborer; enfin le noble besoin de rendre à son pays et à l'humanité le plus signalé des services en provoquant des réformes profondes dans la législation : toutes ces causes réunies portèrent Filangieri à délaisser l'étude pratique des lois toutes faites, et à ne s'occuper que des lois à faire pour corriger ou perfectionner les premières. La mort, qui vint le surprendre en 1788, au milieu de ses travaux, ne lui a pas permis d'achever son monument; mais ce qu'il nous en a légué fait vivement regretter le reste. La partie de cet ouvrage qui concerne l'instruction criminelle est peut-être la plus remarquable, et nous ne doutons pas qu'on n'en pût profiter encore dans les pays les plus avancés en matière de législation pénale.

Les autres parties présentent peut-être moins d'intérêt, surtout pour les nations qui ont le bonheur d'être, comme la France, régies par des lois libérales et justes. Aussi l'ouvrage de Filangieri ne peut-il être apprécié à sa juste valeur qu'en se reportant à l'époque où il a vu le jour, qu'en se rappelant que la législation féodale régissait encore toute l'Europe, et que les barons italiens, en particulier, étaient autant de petits despotes dans leurs terres. Machiavel, Gravina, Vico, Beccaria lui-même, ou n'avaient pas été compris, ou n'avaient produit qu'une admiration jusque-là stérile. Cette fois les préjugés et les intérêts, qui en sont la conséquence, s'émurent vivement. A peine les deux premiers

volumes eurent-ils paru, qu'on essaya d'empêcher la publication de l'ouvrage. Mais l'auteur, ouvertement protégé par son souverain, continua son livre. Il se démit de ses emplois militaires et de ses charges de cour, et se retira à la campagne dans les environs de Naples, afin d'être tout entier à son œuvre. « Je n'ai pas entrepris ce travail pour mon avantage particulier, écrivait-il à un ami, mais uniquement pour le bien des hommes. Quant à moi, je me suis proposé de vivre loin des affaires. Je n'écrirais pas si les erreurs, les vices qui accablent la société ne m'en imposaient le devoir. Cet affreux spectacle est toujours présent à ma pensée. Veuille le ciel m'accorder le bonheur de remédier en quelque manière à tant de désordres! Puissent les princes eux-mêmes exaucer mes vœux pour la gloire de leur nom et pour la félicité de leurs peuples! »

La *Science de la législation* a été traduite dans presque toutes les langues de l'Europe. Gallois la publia en français en 7 vol. in-8°, 1789 à 1791. Une autre édition, avec des notes de Béry-Constant, en a été faite en 6 vol. in-8°, 1822. La traduction espagnole d'Antoine Rodio est très-incomplète; mais, malgré les omissions que le traducteur avait jugé prudent de faire, le tribunal de l'inquisition n'en a pas moins condamné et la traduction et l'ouvrage original. J. T.

FISCHABER (Gottlieb-Christian-Frédéric), né à Gœppingen, en 1779, mort à Stuttgart en 1829, après avoir été répétiteur au séminaire théologique de Tubingen, puis professeur de philosophie et de littérature ancienne au Gymnase supérieur de Stuttgart. Il a laissé les écrits suivants, tous conçus dans le sens du kantisme, dont il embrassa le parti avec chaleur contre le système de Fichte : *Du principe et du problème fondamental du système de Fichte, et idées pour en donner une nouvelle solution*, in-8°, Carlsruhe, 1801; — *Des époques du génie dans l'histoire*, in-8°, ib., 1807; — *Une appréciation libre des principes philosophiques énoncés*, etc., in-8°, Stuttgart, 1817 (c'est la critique d'un ouvrage à la fois philosophique et politique de M. de Wangenheim); — *Manuel de logique*, in-8°, ib., 1818; — *Droit naturel*, in-8°, ib., 1826; enfin il a publié aussi un journal philosophique, dont les quatre premières livraisons ont paru à Stuttgart de 1818 à 1820. — Tous les ouvrages de Fischaber sont en allemand. X.

FLUDD (Robert), en latin *de Fluctibus*, naquit à Milgate, dans le comté de Kent, en 1574, sous le règne d'Elisabeth. Il embrassa d'abord le métier des armes, qu'il quitta bientôt pour l'étude des lettres et des sciences. La philosophie, la théologie, la médecine, les sciences naturelles, et surtout les deux sciences imaginaires connues sous les noms d'alchimie et de théosophie, fixèrent tour à tour son esprit ardent et avide de connaissances. Non content de chercher la vérité dans les livres, il voulut observer de ses propres yeux la nature et les hommes. C'est dans ce but qu'à l'exemple de plusieurs enthousiastes de la même école, il passa une partie de sa vie à voyager. Il visita la France, l'Allemagne, l'Italie, se liant partout avec les savants les plus illustres et s'instruisant dans leurs entretiens. Aussi doit-il être compté parmi les hommes les plus érudits et les plus célèbres de son temps, au jugement

même de Gassendi, son adversaire (*Exercitat. in Fluddan. philosoph.*, 1re partie, c. 2). De retour en Angleterre, Fludd se fit recevoir docteur en médecine à l'université d'Oxford, et s'établit à Londres pour y exercer sa nouvelle profession. Il mourut, dans cette dernière ville, le 8 septembre 1637.

Le fond de sa philosophie est à peu près le même que celui des opinions de Paracelse et de Cornelius Agrippa : on y reconnaît à la première vue le même mélange des idées kabbalistiques, des chimères de l'alchimie, et des traditions moitié néo-platoniciennes, moitié hébraïques, déposées dans les prétendus écrits du Mercure Trismégiste. Mais tous ces éléments divers, que ses prédécesseurs et ses maîtres s'étaient contenté de recueillir et d'opposer avec enthousiasme à la science de leur temps, Robert Fludd, en les complétant par son érudition, les a combinés entre eux, les a fondus en un vaste système, où les aperçus les plus hardis de certaines doctrines de nos jours se montrent à côté des extravagantes ambitions et des rêveries les plus décriées de la société des Rose-Croix. Ce système, comme on doit s'y attendre d'après le peu que nous venons de dire, c'est le panthéisme le moins déguisé, un panthéisme presque matérialiste, présenté sous le masque du mysticisme, et avec le secours de l'interprétation allégorique, comme le sens véritable de la révélation chrétienne.

Dieu est le principe, la fin et la somme de tout ce qui existe. Tous les êtres dont l'univers est peuplé, et l'univers lui-même, sont sortis de son sein, sont formés de sa substance, et retourneront en lui, quand le temps et le but de leur existence seront accomplis. Ils ne sont que les formes diverses plus ou moins parfaites, plus ou moins durables, dans lesquelles le principe infini des choses se révèle à lui-même, et se rend visible dans la création, d'invisible et de caché qu'il était. A proprement parler, la création n'a pas commencé; Dieu, toujours semblable à lui-même, n'a jamais été un instant sans agir, sans créer, sans manifester toute sa puissance; mais il peut, il doit être considéré sous un double point de vue : tel qu'il est dans son essence absolue, dans le foyer le plus reculé de son éternelle existence, et tel qu'il se montre dans l'univers ou dans l'acte incessant qui lui a donné l'être.

Le Dieu caché de Robert Fludd n'est pas autre chose que l'Ensoph de la Kabbale, ou l'Unité ineffable de l'école d'Alexandrie, ou le Père inconnu du gnosticisme. C'est cet état de la nature divine, où nulle distinction ne paraît encore, où nulle qualification n'est possible, où tous les contraires, l'être et le non-être, la lumière et les ténèbres, l'activité et l'inertie, la contraction et l'expansion, le bien et le mal, sont effacés et anéantis dans la plus parfaite identité. Nous venons de reproduire presque littéralement les expressions mêmes de Robert Fludd, expressions qu'il n'a pas inventées, et que l'on retrouve deux siècles après lui dans les deux plus célèbres systèmes de l'Allemagne (*Philosoph. mos.*, sect. I, lib. IV, c. 5.)

Lorsqu'on dit que Dieu s'est manifesté ou qu'il est sorti de sa solitude pour créer l'univers, cela signifie qu'au sein de cette unité incompréhensible dont nous venons de parler, la lumière s'est séparée des ténèbres, l'être en acte de l'être en puissance, et la volonté commençant à agir de ce qui est le contraire de la volonté, de l'inertie, de la résis-

tance, à laquelle Fludd a donné le nom de *nolonté* divine (*noluntas divina*). Le premier de ces deux principes, plus particulièrement représenté par la lumière, c'est Dieu se concentrant sur lui-même pour se répandre ensuite dans l'univers sous des formes infiniment variées; le second, particulièrement représenté par les ténèbres, c'est le vide, c'est la négation, c'est la simple possibilité que Dieu laisse hors de lui par cette concentration de sa substance, ou l'exercice actuel de sa volonté, et tous ces caractères réunis ne sont pas autre chose que la matière à son premier état, avant qu'elle ait reçu l'action de la lumière, le *vacuum et inane* de l'Ecriture sainte.

De l'action simultanée et de la combinaison de ces deux choses sont nés successivement tous les éléments, toutes les qualités dont l'univers se compose. Les premières de ces qualités sont le chaud et le froid : le chaud, qui appartient naturellement à la lumière, et qui produit à son tour le mouvement; le froid, pareillement inséparable des ténèbres, et source de l'inertie. Le chaud et le froid séparés l'un de l'autre produisent le sec; enfin, en se combinant et en agissant l'un sur l'autre par le contact de la lumière avec les ténèbres, ils donnent naissance à l'humide. On sait quel rôle jouent ces quatre qualités dans la physique d'Aristote, dont Robert Fludd, en plus d'une partie de son système, subit encore l'influence, malgré le mépris qu'il affiche pour la philosophie péripatéticienne, et son désir de lui substituer une philosophie entièrement fondée sur la révélation. Il nous fait voir en même temps que les principes par lesquels il entreprend d'expliquer l'universalité des choses ont un caractère moins métaphysique qu'on n'aurait pu le supposer d'abord, et que son panthéisme, comme nous en avons déjà fait la remarque, penche beaucoup plus vers la matière que vers l'esprit.

Les qualités physiques que nous venons d'énumérer ont concouru et concourent éternellement avec les deux principes dont elles émanent à la formation des éléments. Le premier de tous, c'est l'air invisible qui remplissait l'abîme, sorte d'intermédiaire entre la lumière et les ténèbres, que Fludd nous représente comme l'élément universel, mais dont il nous laisse ignorer et la nature et l'origine. L'air invisible, pénétré par les rayons de la plus pure lumière, est devenu l'éther ou la substance du ciel; condensé par le froid qui sort des ténèbres, il est devenu l'eau, il a produit cette masse liquide que nous voyons, dans le récit de la *Genèse*, prendre la place des ténèbres et du vide. L'eau à son tour, comprimée par le souffle glacial de l'air, est devenue la terre et les minéraux contenus dans son sein; la lumière, se combinant avec les éléments grossiers du globe terrestre, a engendré le feu sublunaire, agent de corruption et de putréfaction; de même qu'en se mêlant à l'air invisible, elle a produit l'éther, autre espèce de feu, plus subtil et plus actif, principe de la génération et de l'organisme, véhicule de la vie dans toute l'étendue de l'univers. Enfin la lumière, dégagée des ténèbres, c'est la vie elle-même, c'est la pensée, c'est l'intelligence, c'est la volonté dans son essence la plus pure, c'est le moteur universel et la forme de tous les êtres, c'est l'âme du monde dont sortent par voie d'émanation et à laquelle retournent incessamment toutes les âmes particulières (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. III et IV). Ainsi les choses créées, sous quelque forme qu'elles se montrent à nous, et à quelque

rang qu'elles appartiennent, ne sont qu'un mélange de lumière et de ténèbres, ou d'intelligence et de matière : deux principes ennemis en apparence, mais primitivement confondus et parfaitement identiques dans le sein de l'infini. Seulement, parmi ces créatures, les unes ont une plus grande part de lumière, les autres de ténèbres; chez d'autres, la lumière et les ténèbres ont des proportions égales : de là, la pyramide, ou, comme nous dirions aujourd'hui, l'échelle des êtres. La terre est, de tous les éléments, celui qui contient le moins de substance lumineuse; mais elle en contient, et c'est ce que nous appelons la chaleur centrale. L'eau, comme le prouve sa transparence, en renferme davantage; aussi a-t-elle déjà une certaine activité, une certaine force de destruction qu'on ne trouve pas dans les masses inertes qui forment la terre; l'air, immédiatement en contact avec la substance éthérée dont se composent les astres, et traversé en tous sens par leurs rayons, est déjà un principe ou un agent de vie; car il est nécessaire à la végétation des plantes et à la respiration des animaux; enfin le feu qui, par sa nature, est le plus rapproché de la lumière, est aussi le plus actif de tous les éléments et le plus indispensable à la vie; mais, comme nous l'avons déjà dit, il faut distinguer le feu central de notre globe, le feu sublunaire, instrument de décomposition et de destruction, du feu céleste ou de l'éther qui forme un cinquième élément, et passe pour le véhicule propre de la lumière. L'éther n'est pas, à proprement parler, un corps, mais un terme moyen, une sorte de médiateur entre les corps et la force vivifiante dont ils sont tous pénétrés, c'est-à-dire l'âme du monde. Aussi quelques philosophes hermétiques, au lieu de deux principes sortant éternellement du sein de l'unité primitive, en ont-ils reconnu trois : l'âme du monde, la matière ou les ténèbres, et l'esprit, par lequel ils entendent la substance éthérée.

Voilà les matériaux de la création tout prêts; nous allons voir à présent comment ils se combinent et se coordonnent pour former l'ensemble de tous les êtres, c'est-à-dire le monde. Selon Robert Fludd, qui ne fait que répéter sur ce point l'opinion des kabbalistes, il y a quatre mondes étroitement unis et subordonnés l'un à l'autre : le monde archétypique, où Dieu se révèle à lui-même et qu'il remplit de sa substance sous la forme la plus élevée; le monde angélique, habité par les anges et les purs esprits, par les agents immédiats de la volonté divine; le monde stellaire, formé par les étoiles, par les planètes, par tous ces grands corps dont l'ensemble est nommé le ciel; enfin le monde sublunaire, c'est-à-dire la terre et les créatures dont elle est peuplée. Mais ces quatre mondes peuvent facilement se réduire à trois, dont les noms et les attributions ont également leur origine dans la kabbale : nous voulons parler du monde archétype, du macrocosme et du microcosme, c'est-à-dire de Dieu, de la nature et de l'homme.

Quant au premier, Fludd se borne à reproduire le système kabbalistique des dix séphiroths. Dieu, après s'être concentré sur lui-même comme nous l'avons vu tout à l'heure; après avoir séparé des ténèbres la lumière qui constitue son essence, s'est manifesté à sa propre vue sous dix formes différentes qui sont les conditions générales de l'existence et de la pensée. Mais ces dix formes, ces dix modes absolus de la nature divine peuvent aussi se ramener à trois : d'abord Dieu n'existe

qu'en puissance dans l'unité ineffable : c'est la première personne de la Trinité ou Dieu le Père; puis il se révèle à lui-même et se crée tout un monde intelligible; il s'apparaît comme la pensée, comme la raison universelle : c'est la seconde personne de la Trinité, ou le Fils; enfin il agit et il produit, sa volonté s'exerce et sa pensée se réalise hors de lui : c'est la troisième personne de la Trinité, ou l'Esprit. Dieu, passant éternellement par ces trois états, nous offre, dit Fludd en se servant d'une expression déjà employée dans les écrits de Mercure Trismégiste, l'image d'un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part : *cujus centrum est in omnibus, circumferentia extra omnia* (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. II, c. 4).

L'univers ou le macrocosme est à la fois une image et une émanation de Dieu. Il se divise en trois régions qui correspondent aux trois personnes de la Trinité, et se distinguent l'une de l'autre, non par la place qu'elles occupent, mais par la substance dont elles sont formées. La première est la région empyrée ou la nature angélique ; elle se compose de cette partie de l'éther qui, se trouvant en contact immédiat avec la lumière la plus pure, en demeure en quelque sorte imprégnée. La seconde est la région éthérée ou le ciel des étoiles fixes, dont la substance, aliment de toute vie et véhicule de toute âme, n'est pas autre chose que l'éther. La troisième, formée par le mélange des éléments et appelée pour cette raison la région élémentaire, est celle qu'occupe notre terre et les autres planètes.

Ce que Fludd appelle un ange n'est pas autre chose qu'une émanation divine, une espèce de souffle animé, plus pur que l'éther et moins pur que la lumière dont Dieu se sert pour agir sur les éléments et sur toutes les parties de la nature. En un mot, les anges sont les organes plutôt que les messagers de la nature divine, dont leur existence ne peut pas se séparer. Ce sont eux qui rassemblent les nuages, qui forment les vapeurs destinées à arroser la terre, qui produisent les météores dont nos yeux sont frappés, qui dirigent la marche des planètes, qui font croître les arbres, les plantes et même les minéraux. Il y a plus, dans certains phénomènes de la nature regardés comme des effets de leur intervention, ce sont eux-mêmes que nous voyons et que nous entendons. Ainsi le vent, c'est un esprit angélique qui agite les éléments et dont la voix parvient jusqu'à nos oreilles; l'éclair, c'est un esprit semblable devenu visible pour nos yeux. Ils sont bons ou mauvais; ils méritent le nom d'anges ou d'esprits des ténèbres, selon que leur pouvoir s'exerce dans les régions supérieures du macrocosme, ou qu'ils se mêlent aux éléments grossiers de la terre. Les premiers se divisent en trois hiérarchies et en neuf ordres, conformément aux idées consacrées. Les derniers se partagent, comme les éléments mêmes qu'ils habitent, en esprit de l'air, esprit de la terre, esprit de l'eau et esprit du feu. De cette manière il n'y a rien qui ne soit animé, qui ne possède un certain degré de vie, de sensibilité et de mouvement. C'est aussi l'idée qui est entrée plus tard dans le système de Spinoza (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. V; *Macrocosme*, liv. IV, c. 4 et suiv.).

Les étoiles fixes dont se compose la région éthérée sont comparées par Robert Fludd à des mamelles qui versent sur les régions inférieures le lait céleste, c'est-à-dire la substance même de la vie et

l'aliment nécessaire à tous les êtres, la lumière plus ou moins mélangée, qui émane du foyer éternel. Cette nourriture divine forma d'abord le soleil, placé au centre de l'univers, sur une ligne qui divise le ciel en deux parties égales; les rayons du soleil, se combinant avec la substance plus grossière qui sépare cet astre de la terre, donnent naissance aux planètes; et des planètes le même principe descend sur tous les êtres dont la terre est peuplée et sur tous les matériaux qu'elle renferme dans son sein. C'est par cette théorie d'une émanation universelle enveloppant comme dans un réseau toutes les parties de la création et descendant par une foule de canaux intermédiaires des profondeurs les plus reculées de la nature divine sur le dernier atome de la matière, que Robert Fludd essaye de justifier les rêveries de l'astrologie judiciaire, les merveilles qu'on raconte de la sympathie et de l'antipathie, la croyance pythagoricienne à une musique céleste formée par le mouvement des étoiles, et tant d'autres chimères que le mysticisme n'est pas libre de répudier. Toute la médecine hermétique, et celle de Fludd en particulier, est assise sur cette base.

Nous arrivons enfin au monde que nous habitons, c'est-à-dire au ciel élémentaire. Connaissant déjà la nature générale des corps dont il est composé, nous n'avons plus qu'à indiquer rapidement les diverses combinaisons que les corps nous présentent et la manière dont la vie se développe dans leur sein. Or, le premier degré de la vie dans le ciel élémentaire, c'est le minéral. Le minéral est un être animé et se compose de deux parties bien distinctes, dont l'une représente l'âme et l'autre le corps. L'âme, c'est une étincelle de lumière de l'espèce la plus grossière, la plus propre à se mêler aux éléments terrestres, et reçoit des alchimistes le nom de soufre ou de teinture. Le corps, c'est une portion de la vapeur, de la matière ténébreuse que la terre renferme dans son sein et porte plus particulièrement le nom de mercure. Plus le premier de ces deux principes l'emporte sur le second, plus le minéral est parfait, c'est-à-dire plus il approche de l'air qui réunit en lui toutes les perfections de ce degré de l'existence. Mais le minéral n'est pas seulement un être animé, il est aussi un être perfectible. L'âme qu'il porte dans son sein attirant à elle, par la loi des sympathies, les rayons bienfaisants des astres, se développe, se transforme sous leur influence, et communique les mêmes changements à la matière qu'elle anime. C'est sur cette base que repose la chimère de l'alchimie. Ce que nous venons de dire des minéraux s'applique aussi aux végétaux, avec cette différence, que l'âme des plantes est formée d'une parcelle de l'éther, et non de cette lumière impure qui se combine avec les éléments. L'âme des plantes se développe sous l'action du soleil, comme celle des minéraux sous l'action des planètes, et en se développant elle se multiplie; car chaque graine de la semence renfermée dans le calice des fleurs est un globule de lumière, est une âme distincte que recouvre une légère enveloppe d'eau et de terre. La même différence sépare les animaux des végétaux. C'est dans les animaux que l'éther est à l'état le plus parfait, et de la proportion dans laquelle ce fluide vivifiant est réparti entre eux, dépend leur perfection ou leur imperfection relative. L'homme n'est pas seulement le plus parfait des animaux, il est quelque chose de plus; il porte en lui une âme directement émanée

de la lumière divine, qui forme par elle-même l'essence de Dieu et du monde intelligible (*Macrocosme*, liv. VI, c. 4 et suiv.).

L'homme, comme nous l'avons déjà observé, forme à lui seul tout un monde, appelé le *microcosme*, parce qu'il nous offre en abrégé toutes les parties de l'univers. Ainsi la tête répond à l'empyrée, la poitrine au ciel éthéré ou moyen, et le ventre à la région élémentaire. La première est le siége de l'âme intellectuelle; la seconde, de l'âme vitale; la troisième, de l'âme sensitive. L'âme intellectuelle, c'est l'étincelle que nous recevons de l'âme universelle dont elle nous offre la fidèle image. Lorsque, se détachant en quelque sorte de son enveloppe éthérée, elle se tourne vers la région sublime d'où elle est descendue, elle prend le nom d'*intelligence*. Si, au contraire, elle abaisse ses regards sur elle-même et vers les régions inférieures, elle s'appelle la *raison*. La raison et l'intelligence réunies à la substance de l'âme constituent dans les proportions du fini le mystère de la Trinité. L'âme vitale, formée de l'éther le plus pur, est le principe de l'activité, du mouvement et de la vie morale; car, placée entre l'intelligence et les sens qui la sollicitent dans deux directions contraires, elle est seule capable de faire un choix bon ou mauvais et d'être par habitude vertueuse ou corrompue. Enfin l'âme sensitive ou élémentaire réside dans le sang et est l'agent de la sensation, de la nutrition, de la reproduction, en un mot de toutes les fonctions organiques. Toutes les parties du grand et du petit monde correspondent entre elles par la loi des sympathies et agissent nécessairement les uns sur les autres; enfin l'homme, aussi bien que le minéral et la plante, peut subir au moyen de l'art une transformation merveilleuse, et conquérir dès cette vie le don de l'immortalité. C'est aussi, comme on sait, le rêve de Condorcet, et il est vraiment étrange de voir un des plus hardis représentants de cette philosophie du XVIII[e] siècle, si railleuse et si sceptique, arriver au même résultat que les chercheurs de la pierre philosophale et les fabricants d'élixir de vie. Mais les espérances et les désirs infinis que renferme le cœur de l'homme se font jour dans tous les temps, même dans ceux où les bouleversements les plus terribles ne semblent laisser de place qu'au désespoir et au doute.

Le système que nous venons d'exposer est, selon Robert Fludd, aussi ancien que le genre humain. Miraculeusement enseigné au premier homme, il s'est transmis par la tradition aux patriarches, à Moïse, à tous les sages de l'Ancien Testament, jusqu'au temps où le Christ jugea nécessaire de le révéler une seconde fois. Seul il nous fournit l'explication de tous les mystères du christianisme et de tous les textes de l'Ecriture sainte; hors de lui il n'y a que folie et mensonge inspirés par l'esprit des ténèbres. Ce qu'il y a de vrai dans la philosophie payenne est un souvenir ou un emprunt de cette sagesse traditionnelle et surnaturelle que Dieu, dans tous les temps, a réservée à ses élus. Pythagore, Platon, Mercure-Trismégiste, les seuls philosophes de l'antiquité dont Fludd fasse quelque cas, connaissaient parfaitement, selon lui, les livres de Moïse et jusqu'aux traditions les plus secrètes du peuple juif; mais, séduits par une gloire mensongère, les ingrats ont caché le nom de leurs maîtres et ont mêlé l'erreur à la vérité. Aristote n'a pas même ce mérite; il est resté complétement étranger aux lu-

mières de la révélation, il n'a pas connu d'autres guides que la raison et l'expérience : aussi ses écrits sont-ils un tissu de folies et d'erreurs ; il est la cause de toutes les hérésies qui ont déchiré et déchirent encore le sein de l'Eglise (*Philosoph. mos.*, sect. I, liv. II et III).

Ces idées, non moins contraires à la religion qu'à la raison et à la philosophie du temps, sur laquelle Aristote régnait encore, attirèrent à Robert Fludd de nombreux adversaires, parmi lesquels Gassendi est le plus célèbre. Son livre intitulé : *Exercitatio in Fluddanam philosophiam* (in-12, Paris, 1630), est à la fois un modèle d'exposition et de critique polie. Quant aux écrits de Fludd, ils ne forment pas moins de 8 vol. in-f°; en voici les titres : *Utriusque cosmi metaphysica, physica atque technica historia*, Oppenheim, 1617 ; — *De supernaturali, naturali, præternaturali et contranaturali microcosmi historia*, ib., 1619-1621; — *De naturæ simia, seu technica macrocosmi historia*, Francfort, 1624 ; — *Veritatis proscenium*, ib., 1621 ; — *Monochordon lyræ symphonicum*, ib., 1622 et 1623 ; — *Anatomiæ theatrum*, ib., 1623 ; — *Medicina catholica*, etc., ib., 1629 ; — *Integrum morborum mysterium*, ib., 1631 ; — *Philosophia sacra et vere christiana*, ib., 1629 ; — *Sophiæ cum moria certamen*, ib., 1629 ; — *Summum bonum*, ib., 1629, publié sous le pseudonyme de Joachim Frizius ; — *Clavis philosophiæ et alchymiæ Fluddanæ*, ib., 1633 ; — *Philosophia mosaica*, etc., Gouda, 1638 ; — *Pathologia dæmoniaca*, ib., 1640 ; — *Apologia compendiaria fraternitatem de Rosea-Cruce suspicionis et infamiæ maculis aspersam abluens*, in-8°, Leyde, 1617 ; — *Tractatus apologeticus*, etc., in-8°, ib., même année ; — *Tractatus theologiæ philosophicæ*, etc., in-4°, Oppenheim, 1617.

FLUGGE (Christian-Guillaume), né en 1772, à Winsen, près de Lunebourg, passa toute sa vie dans des fonctions ecclésiastiques, et s'occupa spécialement de théologie ; mais il publia aussi sur l'histoire de la philosophie quelques écrits dignes de lui assurer une place dans ce recueil. Ce sont les suivants : *Histoire de la croyance à l'immortalité, à la résurrection, au jugement dernier*, etc., deux parties in-8°, Leipzig, 1794-1795 (all.) ; — *Essai d'une exposition historique et critique de l'influence de la philosophie de Kant sur la religion et la théologie*, in-8°, Hanovre, 1796-1798 (all.). X.

FOI. Ce nom, qui joue un si grand rôle dans notre histoire intellectuelle et morale, et même dans notre histoire poilitique, n'avait chez les anciens aucun sens déterminé. Ce que les Grecs désignaient par le mot πίστις et les latins par le mot *fides*, c'était indifféremment, et la croyance que nous acccordons à un fait, et la confiance que nous donnons à un homme, et les qualités que la confiance est obligée de supposer, c'est-à-dire la bonne foi, la fidélité à ses engagements, et enfin la parole que nous offrons comme témoignage et comme garantie de ces qualités. Sans doute ces notions diverses n'eussent jamais été confondues sous un même signe, si elles ne se rattachaient à un principe commun, profondément enraciné dans l'âme humaine ; mais à l'époque dont nous parlons, ce principe n'a pas encore été nettement aperçu par la conscience ; on ne lui a pas encore fait sa place dans la philoso-

phie ni dans la religion. Il est à remarquer, en effet, que les religions de l'antiquité, essentiellement variables et mobiles, toujours prêtes à adopter des dieux nouveaux, et à se mêler les unes avec les autres, se fondaient sur l'imagination bien plus que sur la foi, sur un entraînement involontaire excité par la poésie, par les arts ou par la magnificence de la nature, bien plus que sur une soumission réfléchie de la volonté et de l'intelligence. Aussi les dogmes y tiennent-ils moins de place que les légendes, que les théogonies et les cosmogonies, et la morale y est-elle presque sacrifiée entièrement au culte extérieur.

Depuis l'avénement du christianisme jusque dans ces derniers temps, le mot *foi* a été pris dans un sens exclusivement théologique et religieux. Il est resté consacré à la persuasion où nous sommes que certains dogmes présentés à notre esprit comme une révélation surnaturelle de Dieu ont été réellement communiqués aux hommes de cette manière, et sont, alors même que nous ne pourrions pas les comprendre, absolument vrais. Il y a plus : ce sentiment lui-même, et non pas seulement les dogmes auxquels il se rapporte, est regardé généralement parmi les théologiens comme un fait inexplicable par les conditions ordinaires de la persuasion humaine, ou comme une vertu surnaturelle. C'est à ce point de vue qu'on a distingué l'ordre de la foi de l'ordre de la raison, bien qu'il soit impossible *à priori* de les mettre en opposition l'un avec l'autre. « Comme la raison, dit Leibnitz (*Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 39), est un don de Dieu aussi bien que la foi, leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu; et si les objections de la raison contre quelque article de foi sont insolubles, il faudra dire que ce prétendu article sera faux et non révélé : ce sera une chimère de l'esprit humain, et le triomphe de cette foi pourra être comparé aux feux de joie que l'on fait après avoir été battu. »

Enfin, et le nom et le principe de la foi se sont introduits assez récemment dans la spéculation philosophique, mais avec une signification bien différente de celle qu'ils tiennent de la théologie. Lorsque Kant, par les procédés de sa terrible critique, eut réduit les principes les plus absolus de la raison humaine, les idées sur lesquelles se fonde toute certitude et toute science à l'état de pures catégories ou de formes entièrement stériles par elles-mêmes, et bonnes seulement pour mettre de l'ordre dans les phénomènes perçus par nos sens, des voix éloquentes s'élevèrent en Allemagne, entre autres celles de Hamann, de Jacobi et de Herder, pour protester au nom de la foi (*das Glauben*) contre ce scepticisme d'une nouvelle espèce. Mais qu'est-ce que la foi pour les philosophes dont nous venons de parler? C'est la certitude immédiate et irrésistible où nous sommes que les idées de notre raison et les perceptions de nos sens se rapportent à des objets réels, ainsi que le le sentiment de notre propre existence; c'est la conscience que nous avons d'être en rapport avec les êtres, avec la vérité et avec la source infinie de toute vérité et de tout être; c'est ce rapport lui-même se faisant sentir à notre âme d'une manière incompréhensible et indépendamment de toute réflexion. La foi, dans ce sens, est un fait purement naturel qui existe indistinctement chez tous les hommes et sert de base à tous nos jugements, à toutes nos connaissances et à toutes nos ac-

tions. « Nous tous tant que nous sommes, écrivait Jacobi à Mendelssohn, nous sommes nés dans la foi et devons rester dans la foi, comme nous sommes tous nés dans la société et devons y passer notre vie. » « Sans la foi, dit-il ailleurs, nous ne pouvons ni sortir de notre maison, ni nous asseoir à table, ni nous mettre au lit. » A cette foi naturelle correspond aussi une révélation naturelle supérieure et antérieure aux efforts réfléchis de la science. Kant lui-même reconnaît au nom de la foi l'existence de Dieu qu'il a refusé d'admettre au nom de la raison. Mais pour lui, encore plus que pour les philosophes qui lui ont succédé, la foi est un fait naturel qui résulte inévitablement des lois les plus essentielles de notre existence. D'une part, la règle absolue du devoir; de l'autre, le désaccord que nous apercevons entre la moralité et le bonheur, le font croire, bien que la raison ne puisse pas lui en fournir la preuve, à l'existence d'une autre vie et d'un être tout-puissant, rémunérateur infaillible du bien et du mal. En dehors de la philosophie, dans les habitudes générales du langage et de l'esprit moderne, l'idée de la foi est sortie également de ses anciennes limites, de la sphère purement religieuse, et semble, si l'on peut s'exprimer ainsi, vouloir se séculariser. N'entendons-nous point parler chaque jour de la foi de l'artiste en son art, du poëte dans la poésie, de l'homme d'Etat dans les principes selon lesquels il doit gouverner, et de l'homme, en général, en lui-même? Ces expressions, complétement inconnues au XVIIe siècle, désignent le même fait que les philosophes de l'Allemagne ont opposé au scepticisme de Kant, et les philosophes écossais au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Berkeley.

La philosophie étant une science de raisonnement et d'observation où rien ne doit être admis qui ne soit rigoureusement démontré et parfaitement accessible à la raison ou à l'expérience, nous n'avons pas à nous occuper ici de la foi entendue dans l'acception théologique, comme une vertu surnaturelle qui nous fait croire à une révélation non moins en dehors des lois de la nature; mais nous rechercherons s'il n'existe pas sous le même nom un fait universel et naturel qu'il soit impossible de confondre avec aucun autre, et dont la présence se révèle également chez tous les hommes; nous examinerons en même temps quels sont les caractères de cette foi naturelle, quel rôle elle doit remplir et remplit à notre insu ou malgré nous dans notre existence intellectuelle et morale; quelles sont enfin les différentes sphères de notre intelligence et de notre activité où son intervention devient légitime ou nécessaire.

Personne ne contestera, sans doute, que *croire* et *comprendre* soient deux opérations essentiellement différentes, bien que toutes deux conformes aux lois générales de notre nature. Il y a des choses que l'on comprend, c'est-à-dire que notre esprit se représente sans difficulté, dont il se fait une idée nette et parfaitement d'accord avec elle-même, mais que l'on ne croit pas : par exemple, un poëme où les règles de l'unité et de la vraisemblance sont bien observées, ou même une de ces hypothèses dont l'histoire de la philosophie est si riche, et dans lesquelles le génie a souvent dépensé toutes ses forces. Il y a aussi des choses que l'on croit, non par un sacrifice volontaire de sa raison et de sa liberté, mais par une nécessité irrésistible de notre nature intellec-

tuelle, et que l'on chercherait vainement à comprendre. Ainsi je crois que tout phénomène se passe dans une substance; que moi, je suis un être identique, malgré les changements que je subis sans cesse; mais je ne comprends pas l'existence simultanée de ces divers objets de ma connaissance, ni le rapport qui les unit entre eux. Bien plus : il y a des faits qui me touchent immédiatement, dont je suis sûr, c'est-à-dire que je crois, parce que j'en ai l'expérience; mais que je ne comprends pas davantage : telle est l'action que mon âme, au moyen de la volonté, exerce sur mon corps; telle est la sensation que des agents insensibles, que des éléments bruts, mis en contact avec nos organes, font parvenir à ma conscience; tels sont aussi tous les phénomènes de la vie, de la génération et de l'organisme. Dans les cas les plus nombreux on croit et l'on comprend tout à la fois, et la réunion de ces deux actes de notre esprit constitue, à proprement parler, la connaissance : car qu'est-ce qu'on appelle connaître, sinon la certitude ou la croyance irrésistible qu'un objet conçu par notre intelligence existe réellement et tel que notre esprit se le représente? Mais les deux éléments ainsi réunis conservent leur caractère propre et se mêlent sans se confondre : la compréhension, si l'on peut s'exprimer ainsi, ou la faculté que nous avons de nous représenter certaines choses, un certain ordre d'idées sans blesser en aucune manière les règles de la logique et les conditions générales de la pensée, nous introduit seulement dans le domaine du possible, nous donne la forme des objets et leurs rapports; la foi (car il est impossible de donner un autre nom à la simple faculté de croire), la foi nous introduit dans le domaine de la réalité, et nous donne, non plus la forme, mais l'existence même des objets sur lesquels s'exerce notre intelligence. C'est lorsqu'on ne tient pas compte de ce second élément qu'on peut arriver, à l'exemple de Kant, par le chemin de l'idéalisme au scepticisme; lorsqu'on s'en préoccupe d'une manière exclusive ou qu'on l'isole tout à fait pour l'élever au-dessus de l'élément précédent, on tombe avec Jacobi dans le mysticisme.

Au point de vue général où nous venons de nous placer, il est impossible qu'il reste le moindre doute sur l'existence même du fait que nous voulons établir. Il s'agit maintenant de le définir avec plus d'exactitude, d'en déterminer plus nettement la nature et les conditions, et de le distinguer avec soin de tous ceux avec lesquels on pourrait le confondre.

Croire, dans le sens philosophique du mot, n'est pas la même chose que juger. Juger, c'est affirmer ou nier intérieurement; c'est un acte qui m'appartient, que je puis suspendre ou produire à volonté, en résistant aux plus vives sollicitations. N'a-t-on pas vu, en effet, des hommes égarés par l'esprit de système prononcer des jugements entièrement opposés à leurs instincts naturels, nier, par exemple, leur propre identité, leur propre liberté ou l'existence du monde extérieur, et se montrer dans leurs actions convaincus du contraire? Mais croire ne dépend pas de moi, et l'exemple même que nous venons de citer nous prouve qu'il y a des croyances tellement inhérentes à notre nature, tellement essentielles à notre existence, que toutes les erreurs du jugement ne sauraient les atteindre. Seulement il faut distinguer ces croyances naturelles et irrésistibles du sacrifice tout à fait volontaire que

les hommes font souvent de leur raison et de leur volonté, afin de n'avoir pas la peine de penser et d'agir par eux-mêmes.

Croire diffère également de sentir; car je crois à des choses complétement étrangères à ma sensibilité : par exemple à l'infini, au temps et à l'espace, à la loi du devoir, à un être, sujet invisible des phénomènes qui tombent sous mes sens. D'ailleurs le sentiment est mobile et personnel; il augmente, il diminue, il disparaît entièrement pour renaître. Ce que j'éprouve actuellement, je ne l'éprouve pas toujours ou je ne l'éprouve pas au même degré sous l'influence des mêmes causes; il est possible que les autres n'en aient aucune idée, et il existe en effet sous ce rapport une très-grande diversité, ou du moins une très-grande inégalité entre les hommes. Mais un grand nombre de nos croyances, précisément celles que nous avons citées tout à l'heure, sont nécessaires, invariables et universelles; en même temps que je les reconnais en moi, il m'est impossible de supposer qu'elles n'existent pas chez tous les hommes, ou plutôt chez tous les êtres intelligents, qu'elles souffrent un seul instant d'interruption et soient susceptibles de s'affaiblir ou de gagner en force.

Enfin nous sommes obligés de distinguer aussi en un sens la foi de la certitude. Sans doute nous tenons pour certain tout ce que nous croyons, si par certitude on entend l'absence du doute. Mais telle n'est pas la vraie ou du moins la complète signification du mot : la certitude a pour condition l'évidence, et l'évidence, comme l'a très-bien définie Descartes, c'est la clarté et la distinction des idées; c'est la qualité par laquelle certains objets de la pensée se montrent tout entiers à notre esprit attentif, de telle sorte qu'il puisse sans difficulté les comprendre et en saisir tous les rapports. Or il n'y a que deux classes d'objets qui soient véritablement dans ce cas : les phénomènes que nous apercevons d'une manière immédiate par la conscience ou par les sens, et les relations que le raisonnement et l'analyse nous font découvrir entre des idées, entre des principes déjà antérieurement établis dans notre pensée. Ainsi, quand j'éprouve de la joie ou de la douleur, et qu'en même temps j'observe ce que j'éprouve; quand j'aperçois hors de moi des couleurs, des formes, des mouvements, et que mon attention s'y arrête dans une mesure suffisante, que me reste-t-il à désirer par rapport à la connaissance de ces faits? Sans doute j'aurai encore beaucoup à faire si j'en veux savoir la raison, la cause, les conséquences, c'est-à-dire ce qui les précède, les suit et les domine; mais les faits eux-mêmes, je ne puis espérer et je ne conçois pas qu'il soit possible de les voir autrement que l'expérience me les montre; c'est précisément leur nature d'être embrassés, d'être connus tout entiers par l'expérience : aussi ont-ils toujours été exceptés des attaques du scepticisme. On remarque un caractère tout à fait semblable dans les relations que nous découvrons à l'aide du raisonnement et de la comparaison entre des idées ou des principes déjà connus, en un mot, dans tous nos jugements analytiques. Par exemple, quand j'ai démontré en géométrie que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, mon esprit est satisfait, le rapport que je cherchais à connaître se montre à moi tout entier dans le jour le plus parfait, et je ne conçois pas qu'il soit possible d'y ajouter quelque chose. Les mathématiques ne sont qu'une suite de rapports de cette espèce, c'est-à-dire

une suite d'équations : voilà pourquoi elles nous offrent le modèle le plus accompli de l'évidence et de la certitude qui en est la suite. De plus, les idées mêmes sur lesquelles les mathématiques se fondent, les idées de triangle et de carré parfaits, de ligne sans surface, de surface sans profondeur, de point sans aucune dimension, étant pour la plupart de pures créations de l'esprit, sont aussi embrassées et comprises par l'esprit avec une entière évidence comme les rapports auxquels elles donnent lieu. Mais la foi n'est pas renfermée dans les mêmes limites et ne reconnaît pas les mêmes conditions. Là où cesse l'évidence il y a encore de la place pour la foi. La foi est une espèce de certitude qui se passe de l'évidence et qui a pour objet propre, non les formes, mais la réalité; non les phénomènes, mais les êtres; non de simples équations entre nos idées, mais le commerce actif et vivant de toutes les existences. Peut-on dire, en effet, comme on le dit avec vérité des phénomènes et de ces rapports purement logiques dont nous parlions tout à l'heure, que nous embrassions les êtres tout entiers dans les idées que la raison nous en donne? Pour soutenir cette opinion, il faut admettre avec certains métaphysiciens de l'Allemagne que les idées et les existences, que l'être et la pensée sont une seule et même chose; que la pensée est tout, homme, Dieu, nature, et que les objets qui ne peuvent se confondre absolument avec elle ne sont rien. Les conséquences de cette doctrine sont connues et n'ont jamais été dissimulées : c'est que tous les phénomènes, tous les accidents de la nature, tous les événements de l'histoire, n'étant plus que des modes ou des formes de la pensée universelle, se suivent dans un ordre rigoureusement nécessaire, conduits par les seules lois d'une éternelle dialectique; c'est que toute action libre et spontanée, toute puissance efficace, toute production réelle est impossible; c'est qu'enfin la distinction des êtres et des existences, même celle du fini et de l'infini, de Dieu et de la création, est une pure chimère. Nous démontrerons et nous avons déjà démontré ailleurs la vanité ambitieuse de ce système (*Voyez* Création, Hegel, Panthéisme). Mais si l'on admet que la pensée ou la raison, au moins telle qu'elle existe dans les limites de la nature humaine, n'est pas absolument tout; si au delà des formes représentatives, ou comme on voudra les appeler, des fonctions, des catégories, des concepts de cette pensée, il y a encore de l'être, comment pouvons-nous y atteindre, sinon par la foi? Nous entendons parler d'une foi universelle, spontanée et naturelle comme la vie, comme l'existence, comme la raison elle-même, dont elle est inséparable. Il y a plus : l'être une fois admis, non pas comme une simple forme de notre intelligence, mais comme une réalité, il est évident qu'il déborde toutes nos idées et toutes nos facultés compréhensives; il est évident que nous ne concevons ni ne pouvons nous représenter tout ce qui est. C'est cela même qu'exprime l'idée de l'infini telle qu'elle existe dans notre intelligence finie. L'idée de l'infini, pour nous, est tout entière un acte de foi. C'est la croyance inébranlable et irrésistible que, par delà l'être que nous concevons, que nous sommes en état de nous représenter sous une forme ou sous une autre, il y a encore l'être que nous ne concevons pas, ou qui échappe à toutes les formes déterminées de notre intelligence. S'il en était autrement, l'infini ne serait qu'une forme du fini, et il faudrait donner raison encore une fois à ceux qui, sous

n'en avons pas qui lui soit absolument adéquate, la foi nous empêche de nous prendre nous-mêmes, c'est-à-dire notre faible intelligence, pour la mesure et la totalité des choses; elle nous enseigne la différence de l'être et de la pensée, elle met l'infini au-dessus de nous, et par là nous force à le distinguer de nous, autant qu'il est nécessaire, pour nous laisser la conscience de notre personnalité. Mais là s'arrête son empire; elle n'a rien de commun, elle ne peut se concilier, en aucune manière, avec cette exaltation tout à fait personnelle, sur laquelle repose en grande partie le mysticisme, et qui, sous les noms d'enthousiasme, de ravissement, d'extase, consacre les mêmes erreurs, aboutit à la même confusion que la doctrine de l'identité absolue. La réunion des deux choses dont nous venons de parler forme précisément ce qu'on appelle la raison : car la raison, quand nous l'écoutons sans prévention et ne commençons point par nous révolter contre elle, ne se compose pas seulement d'idées, mais aussi de foi. Nous croyons fermement, même avec le doute philosophique sur les lèvres, à l'existence réelle de tous les objets qu'elle nous représente, de la substance dans les phénomènes, de la cause dans les effets, de l'unité dans la variété, de l'identité dans les changements successifs. Chaque idée de la raison est en même temps un acte de foi, et au delà de toutes ces idées, de toutes ces formes parfaitement distinctes les unes des autres, nous sommes forcés d'admettre encore l'existence de l'incompréhensible, de l'inconnu, de ce qu'aucune intelligence finie ne saurait concevoir, de ce qu'aucune forme déterminée ne peut représenter, de l'infini, en un mot, regardé, à tort, comme une idée distincte de la raison, tandis qu'il en est le fonds commun et l'objet immédiat de la foi. L'infini est le fonds commun; nous ne voulons pas dire le fonds exclusif de la raison : car l'unité est au nombre des idées qu'elle nous fournit, et l'unité doit dominer ces idées elles-mêmes comme elle domine les phénomènes. Mais à quel résultat nous conduisent toutes ces idées de la raison, si nous sommes forcés de les rapporter à un sujet commun, qu'aucune d'elles ne représente d'une manière adéquate? N'est-ce pas à l'infini? Par là même l'infini est l'objet immédiat de la foi : car l'être qui déborde toutes les formes de mon intelligence, je ne puis ni le comprendre ni le démontrer, je suis obligé de le croire. C'est ainsi que la foi se trouve au fond même de la raison qui lui doit son unité, son sublime commerce avec l'infini, son autorité irrésistible. Elle fait de la raison une parole vivante descendant du ciel dans l'âme humaine, une communication immédiate et non interrompue, ou, comme on l'a dit si souvent, un véritable médiateur entre Dieu et l'homme.

Et comment concevoir qu'il en soit autrement? Comment nous soustraire à un fait qui est une partie essentielle de notre vie et de notre intelligence, qui existe par cela seul que nous sommes et que nous pensons, et qui ne saurait disparaître sans nous emporter avec lui. En effet, l'existence de l'être infini et notre propre existence nous sont données en même temps; il nous est impossible de croire à l'une si nous ne croyons pas à l'autre, d'avoir conscience de celle-ci, si nous n'avons pas foi dans celle-là : du moment que j'ai conscience de moi-même, je sais que je suis un être fini, et, du moment que je me sais un être fini, je crois nécessairement à l'infini. Je crois à l'infini, je n'en ai pas sim-

plement une idée : car aucune idée ne pourrait l'embrasser. Il m'apparaît nécessairement comme un être, et non pas comme une forme ou une loi de mon intelligence : car c'est là précisément ce qui constitue son caractère distinctif, de ne pouvoir pas se manifester tout entier dans les limites de ma conscience et de mon intelligence, d'être un objet de foi, et non pas un objet de compréhension. Pour atteindre le principe de la foi, sans lequel il n'y a rien d'infini, il faudrait donc commencer par supprimer le *moi*, c'est-à-dire la conscience. Or, la conscience, de quelque point de vue qu'on la considère, n'est pas seulement le caractère distinctif de notre existence, mais la condition générale de la pensée : car on ne pense pas sans savoir que l'on pense.

Ce n'est pas encore tout. En même temps que je crois à l'infini, qui est au-dessus de moi, je me distingue du fini, qui est hors de moi. Le monde extérieur m'apparaît aussi tôt que ma propre existence; mais il ne m'apparaît qu'à travers mes propres idées, et je ne puis le regarder comme quelque chose de réel, qu'à la condition de *croire* à ces idées, ou de les faire participer de cette vérité objective et absolue, de cet être infini et en soi, qui est l'objet immédiat de la foi. Il est évident, par exemple, que si je ne crois pas à l'espace, au principe de causalité, à la notion de substance, la nature extérieure disparaît complétement à mes yeux. Or, qu'est-ce qu'on appelle croire à toutes ces choses, sinon leur attribuer une part d'existence et les regarder comme des manifestations réelles de l'être en soi? C'est, par conséquent, le même acte de foi qui nous révèle simultanément ce que nous avons le plus d'intérêt à croire et à connaître, Dieu, la nature et l'âme humaine. Ces trois termes de l'existence sont liés dans notre esprit de telle sorte qu'il nous est impossible de rejeter l'un sans rejeter également les deux autres. Les seuls rapports que nous apercevions entre eux sont d'une nature qui nous force à les unir sans les confondre, à les distinguer sans les séparer. Ainsi, puisque l'infini est au-dessus de moi, je vois clairement que son existence est distincte de la mienne; mais je ne peux pas me concevoir séparé de lui, dont la présence se manifeste dans la raison et dans la foi. De plus, puisqu'il est l'être en soi, c'est-à-dire le seul être vraiment digne de ce nom, la source et le principe de toute autre existence, tout ce qui est en moi est une participation de son essence impénétrable; rien ne m'est venu du néant. Je le distingue pareillement de la nature extérieure, tout en croyant que la nature extérieure tient de lui, et est par lui tout ce qu'elle est. Mais lorsque, au lieu d'affirmer ces rapports tels qu'ils nous sont donnés immédiatement par la raison, on tente de les expliquer ou d'y introduire, comme dans les matières ordinaires, la lumière de l'évidence, alors on les confond ou on les supprime. Tantôt on laisse de côté l'infini pour n'admettre que le fini : alors on tombe dans l'athéisme. Tantôt, au contraire, c'est le fini qu'on retranche, pour n'avoir à s'occuper que de l'infini : alors on prend parti pour le panthéisme. Quelquefois on a cru remédier à la difficulté en transformant, sous le nom de matière, le fini lui-même en un principe, non-seulement distinct, mais séparé de Dieu et nécessaire, c'est-à-dire éternel comme lui : cette doctrine a reçu le nom de dualisme. On démontre très-bien que le dualisme, le panthéisme et l'athéisme sont des systèmes insoutenables; mais on ne va pas au delà, on n'explique

pas le fait de la création (*Voyez* ce mot), on le croit, sous peine d'être en révolte avec soi-même, et de se perdre dans un abîme de contradictions.

Le mystère qui s'étend du sein de l'infini sur la création embrasse également le problème de notre destinée, soit dans ce monde, soit ailleurs, et se réfléchit de la métaphysique dans la morale; il faut donc savoir là aussi faire la part de la foi, et se passer de cette évidence logique qui n'atteint que des abstractions, qui ne pénètre jamais au sein de la réalité et de la vie. C'est bien vainement, en effet, que nous chercherions à comprendre ou à nous représenter par des idées précises ce que nous serons, ce que nous pouvons être hors des conditions présentes de notre existence, une fois séparés de ces organes dont le développement se lie si étroitement à celui de nos âmes, dont le concours, soit direct, soit indirect, est si nécessaire en ce moment à l'exercice de toutes nos facultés. Et cependant, quand nous écoutons les convictions spontanées de notre conscience, si clairement manifestées dans l'histoire; quand nous comparons les misères et les bornes étroites de notre vie actuelle à l'horizon immense qu'ouvrent devant nous nos désirs, nos espérances, nos facultés et nos devoirs; quand nous songeons surtout qu'en dépit de la dignité où ces devoirs et ces facultés nous élèvent dans l'ordre moral, qu'en dépit des droits absolus et du caractère inviolable qu'ils nous donnent, nous sommes dans l'ordre physique livrés à la merci des moindres accidents ou des plus vils caprices de nos semblables, il nous est impossible de ne pas croire à une autre vie avec autant de sécurité que nous croyons à celle-ci. Mais, cette autre vie étant complétement en dehors de l'expérience et ne pouvant se comparer que d'une manière très-éloignée à notre existence présente, la conviction dont elle est l'objet ne sort pas des limites de la foi. Elle nous révèle ce qu'il y a d'infini, d'inconnu et de mystérieux en nous, comme la croyance dont nous parlions tout à l'heure nous révèle ce qu'il y a d'infini, d'inconnu au-dessus de nous et au-dessus de tous les êtres. N'est-ce pas, en effet, toute la substance du dogme de l'immortalité, de nous promettre au delà de la tombe une existence sans terme et sans fin, qui dépasse nos espérances et nos désirs actuels, comme elle dépasse nos idées? Toutes les fois qu'on a voulu faire un pas de plus et tenté de substituer la clarté de l'évidence à l'obscurité de la foi, il est arrivé la même chose que dans la question des rapports et de l'origine des êtres : on a nié ce que l'on croyait expliquer. Ainsi les uns ont conçu notre destinée à venir sans souvenir et sans conscience, c'est-à-dire qu'ils font mourir avec le corps la personne humaine, sous prétexte d'établir son immortalité; les autres nous ont rendu sous ce nom toutes les misères et tous les ennuis de la vie présente. On a vu même quelquefois ces deux systèmes, la métempsycose et l'immortalité sans conscience, se réunir en un seul. Nous pourrions en citer un exemple bien rapproché de nous; mais, réunis ou séparés, ces deux systèmes sont en contradiction avec la croyance qu'ils prétendent éclaircir et avec les faits qui la rendent irrésistible.

La foi, considérée toujours du même point de vue, comme un principe naturel et commun à tous les hommes, ne s'exerce pas seulement dans le champ de la spéculation, elle trouve aussi sa place et son em-

ploi légitime dans la pratique de la vie, dans le gouvernement de l'individu et de la société. Sans elle, point d'éducation possible, pas d'autorité durable dans l'Etat, pas de traditions, et partant pas d'unité morale dans le genre humain. L'éducation, en effet, repose tout entière sur ce fait, que nous croyons spontanément à la vérité en elle-même, à la raison en elle-même, et, lorsqu'elle n'a pas eu le temps de se développer en nous, nous recueillons avec avidité les enseignements de la bouche de nos semblables, mieux instruits ou plus âgés que nous ne le sommes. C'est ainsi que la parole des précepteurs et des parents est toujours pleine d'autorité pour l'enfance. C'est ainsi que, dans les sociétés encore jeunes, tout ce qu'on raconte au nom des anciens, même les fables les plus absurdes, tout ce qui est écrit, tout ce qui s'appuie sur une tradition quelque peu éloignée, est accepté pour vrai : c'est ainsi qu'on répand parmi les masses ignorantes des vérités nobles ou utiles que leur intelligence accepte sans les comprendre. Ce n'est qu'après de tristes expériences, ou quand nous avons acquis la certitude d'avoir été trompés, que le doute et l'incrédulité commencent; mais la foi est le premier mouvement de l'âme humaine. Aussi, ce qu'il y a de mieux à faire pour conserver dans toute sa force ce précieux mobile, c'est de ne l'employer que dans les limites de l'utile et du vrai; c'est de ne pas demander aux esprits une soumission qui répugne à la dignité humaine, et de mesurer l'empire qu'on veut prendre sur eux au degré de culture où ils sont parvenus. Les mêmes observations s'appliquent au gouvernement de l'Etat, dont la tâche, à certains égards, a tant de ressemblance avec l'éducation. Pour conduire la société à sa fin et agir sur elle d'une manière durable et profonde, le pouvoir ne suffit pas, il faut aussi de l'autorité, et l'autorité, dans quelque sphère qu'elle s'exerce, repose sur la foi. Il faut avant tout la croyance que le pouvoir sur lequel la société repose, quand ce pouvoir s'exerce dans les limites de ses attributions, est une chose éminemment sainte et vénérable par elle-même; il faut aux peuples la conviction que ceux qui ont mission de les conduire sont choisis parmi les plus éclairés et les plus dignes; il faut que les lois pour lesquelles on réclame leur obéissance, et surtout les lois fondamentales dont découlent toutes les autres, aient des racines profondes dans les idées et dans les mœurs, qu'elles s'identifient, en quelque sorte, au moyen de l'éducation, avec l'esprit public. Il paraît difficile au premier aspect de mettre ces conditions d'accord avec les habitudes politiques des nations modernes, avec cet esprit de critique et de libre examen qui s'étend indistinctement à tout, aux institutions comme aux hommes, aux assemblées comme aux individus; mais les nations modernes, à peine sorties des luttes par lesquelles elles ont conquis leur émancipation, ne seront pas toujours en proie à cet esprit de défiance qui les anime aujourd'hui contre toute espèce d'autorité et de pouvoir. Quand le passé ne sera plus décidément qu'un souvenir et que l'idée de le restaurer au profit d'une caste ou d'une autre ne pourra plus entrer dans une intelligence saine, alors la liberté et le pouvoir, tout en se contenant l'une l'autre, cesseront de se regarder comme des ennemis; se voyant plus respectés, les gouvernements se respecteront eux-mêmes davantage, et la foi pourra renaître dans l'ordre politique sans porter atteinte à la liberté de la parole et de la pensée. Enfin,

malgré tous les sophismes mis en œuvre dans ces derniers temps pour nous montrer que les hommes, abandonnés aux seules ressources de leur intelligence, ou privés du secours d'une révélation surnaturelle, ne peuvent arriver qu'à des opinions individuelles et contradictoires, il y a en nous une conviction inébranlable que la même raison éclaire le genre humain, que la même vérité se révèle à lui, mais à des degrés divers selon les efforts qu'il a faits, et selon le temps qu'il a eu pour la chercher; que, nonobstant les intérêts et les passions qui le divisent, la même justice, le sentiment des mêmes droits et des mêmes devoirs est au fond de sa conscience. « Deux hommes, dit Fénelon (*Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie, c. 2), qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités comme s'ils étaient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. Le maître qui nous enseigne sans cesse nous fait penser tous de la même façon. » Ce n'est pas là un fait dont l'expérience nous a donné ou puisse nous donner la preuve; c'est une foi indestructible et spontanée comme celle que nous avons en notre existence et dans l'existence des êtres en général; et cette foi, beaucoup plus que la ressemblance des formes extérieures ou l'identité d'origine, est le fondement de la fraternité humaine. C'est sur elle que reposent en définitive toute autorité, toute tradition, tout l'intérêt de l'histoire elle-même; car pourquoi ce commerce que nous entretenons avec le passé, pourquoi cette crainte que nos œuvres et nos pensées ne soient perdues pour l'avenir, si nous n'étions pas sûrs intérieurement que le même esprit, la même raison se développe chez tous les hommes à travers les âges, qu'il y a des principes communs d'où l'on peut partir pour faire accepter à tous les mêmes conséquences. C'est cette foi dans l'universalité de la raison qui dominait à leur insu les philosophes du XVIIIe siècle, qui leur inspirait cet amour ardent de l'humanité, qui leur faisait prendre avec tant de passion la défense de ses droits, dans le temps même où, niant son unité matérielle, ils refusaient de la reconnaître pour l'héritière d'un même sang et la postérité d'un même couple.

Nous avons déjà montré comment le principe dont nous avons parlé, isolé de tous les autres principes de notre nature et poussé à l'exagération par des exagérations contraires, a donné lieu à plusieurs systèmes philosophiques peu éloignés de nous. Nous avons signalé particulièrement l'opposition qui existe entre la doctrine de Kant et celle de Jacobi : l'une nous représentant les idées, et l'autre la foi, ces deux éléments nécessaires de la raison humaine. Sur un théâtre plus vaste, dans l'histoire générale de l'humanité, la philosophie et la religion nous offrent à peu près le même spectacle. La philosophie aspire surtout à l'évidence. La religion vit de mystères et de foi. Mais la philosophie est sous l'empire d'une illusion, lorsqu'elle espère introduire partout la lumière de l'évidence, et embrasser dans son horizon le

champ tout entier de la vérité. C'est en vain que de loin en loin elle éblouit le monde par un de ces vastes systèmes où elle prétend avoir mis à nu le secret de toutes les existences; le monde ne la croit pas, et serait désespéré de la croire : car un des besoins les plus universels et les plus irrésistibles de notre nature, c'est d'avoir foi en l'inconnu, en l'incompréhensible, c'est-à-dire en l'infini; c'est de croire que la vérité et le bien sont inépuisables. Les défenseurs du principe religieux ne se trompent pas moins lorsqu'ils prétendent que la foi doit être entièrement distincte et hors de la raison. Le mot de Tertullien, *Credo quia absurdum*, peut bien, comme les systèmes philosophiques dont nous venons de parler, subjuguer un instant par son audace; mais l'esprit ne peut se contenter longtemps d'un pareil motif de soumission; et quant à invoquer le témoignage de la raison contre elle-même ou à lui faire signer sa propre abdication, c'est une tentative que des écoliers seuls peuvent renouveler aujourd'hui. La raison, comme nous pensons l'avoir démontré, ne saurait se passer de croire; mais par cela même, la foi ne saurait se passer de réfléchir; ce qui signifie qu'elle a besoin de motifs pris en nous et dans les lois de notre nature intellectuelle, qu'elle doit jaillir comme une source vive du fond de notre âme, au lieu de venir seulement du dehors comme un fardeau imposé par une main étrangère.

FOLIE. Les médecins ont cherché de tout temps à définir la folie ou l'aliénation mentale; mais le point de vue auquel ils se sont placés ne pouvait leur permettre d'en donner une définition rationnelle : les uns se sont bornés à dire que la folie est une maladie apyrétique du cerveau, avec lésion des facultés intellectuelles, oubliant de dire en quoi consiste cette lésion des facultés intellectuelles; d'autres, croyant entrer beaucoup plus avant dans la question, ont ajouté que les fous ont des idées, des passions, des déterminations *différentes* des idées, des passions et des déterminations du *commun* des hommes; mais en quoi précisément consiste cette différence? C'est encore là ce qu'ils ont oublié de nous dire. D'autres enfin ont ajouté que les malades, dans cet état, conservent en général la conscience de leur propre existence; mais qu'ont-ils entendu par là? Ont-ils voulu dire que les fous conservent le sentiment, la conscience du *moi*, de la vraie personnalité? Si telle a été leur pensée, ils sont tombés dans une étrange erreur, comme nous chercherons à le prouver tout à l'heure; mais il est plutôt à croire qu'ils n'ont pas compris la portée de cette assertion. La plupart, et il est facile de le voir par leurs descriptions de la folie, la plupart ont méconnu les caractères du *moi* ou de l'âme, et la nature de ses relations avec le corps ou l'organisme. C'est probablement à l'isolement dans lequel les médecins se sont tenus à l'égard des philosophes qu'il faut attribuer ce qu'il y a d'incomplet dans toutes les histoires médicales de la folie. Les médecins, en effet, ont parfaitement exposé les symptômes des différentes espèces d'aliénation mentale, ils en ont décrit avec soin les altérations organiques; mais ils ont négligé de chercher la raison de ces phénomènes, et quand ils ont voulu remonter aux causes prochaines de la folie, à sa nature essentielle, ils se sont livrés aux hypothèses les plus invraisemblables.

Ainsi, si l'on en croit Cullen, la folie tiendrait dans tous les cas à une prétendue inégalité d'excitement du cerveau; suivant Pinel, le caractère de cette maladie serait essentiellement *nerveux*, il n'y aurait aucun vice dans la substance du cerveau; tandis que, suivant Fodéré, il y aurait un vice : mais ce vice serait dans le sang des aliénés. Gall et Spurzheim y voyaient une inflammation de l'encéphale; Esquirol, une lésion des forces du cerveau, et Broussais une irritation du même organe.

Ces hypothèses, on doit le pressentir, n'étaient guère propres à rendre raison des phénomènes de l'aliénation mentale; il est évident que dans une affection telle que la folie, pour arriver à une théorie rationnelle, il aurait fallu aller au delà des faits qui relèvent de la pathologie, et même au delà des faits purement physiologiques; il aurait fallu se placer au point de vue de la psychologie. C'est ce que feu M. le professeur Royer-Collard avait parfaitement senti quand il a prié M. Maine de Biran de vouloir bien l'aider de ses lumières dans cette grave et complexe étude de l'aliénation mentale. M. Royer-Collard avait remarqué que les médecins n'avaient pas tenu un compte suffisant des données psychologiques; que la plupart de ceux qui avaient écrit sur l'aliénation mentale étaient de cette école sensualiste qui avait supprimé un des deux termes du dualisme cartésien au profit de l'autre, et que partant, ils avaient considéré les actes de l'esprit comme des produits du cerveau, ou comme de simples transformations de la sensation.

M. Royer-Collard ne pouvait s'adresser à un homme plus compétent que M. Maine de Biran. C'est à cette occasion que fut composé, entre 1821 et 1822, le mémoire intitulé : *Considérations sur les rapports du physique et du moral, pour servir à un cours sur l'aliénation mentale.* Cet ouvrage est, d'après M. Cousin, la meilleure production de l'auteur et la dernière exposition de sa pensée (*Voyez* l'édition qu'en a donnée M. Cousin en 1834, avec une préface fort étendue). Esprit original et profond, M. Maine de Biran avait fait une longue étude de la physiologie de Stahl, de celle de Haller, de Cabanis et de Bichat, et il avait donné le premier signal de la réaction philosophique contre la doctrine du XVIIIe siècle : il était revenu au dualisme de Descartes; mais il lui avait donné plus de précision, plus de force encore, grâce à ses études physiologiques. La définition cartésienne, en effet, avait quelque chose de vague, et quelques disciples, exagérant le spiritualisme du maître, avaient fini par tomber dans une sorte de mysticisme. La pensée, le *cogito* de Descartes nous avait révélé notre existence morale, notre vraie personnalité; mais les deux attributs essentiels de l'âme ou du *moi, sentir* et *vouloir,* n'étaient pas nettement formulés. M. Maine de Biran, dans ses considérations sur la volonté, avait cherché à remplir cette lacune, et nul n'était plus propre que lui à venir en aide aux physiologistes; aussi, dans cette grande question de l'aliénation mentale, il avait parfaitement établi que, pour en trouver les véritables caractères, il fallait les chercher dans les rapports du moral et du physique de l'homme, et ces rapports, il les avait exposés de la manière la plus nette et la plus satisfaisante.

Leibnitz, le premier, avait judicieusement distingué les simples impressions organiques qui relèvent de la physique générale, des sensations qui relèvent de la physiologie, et des idées qui relèvent de la psychologie : trois ordres de faits dont il faut également tenir compte dans l'étude des opérations de l'intelligence.

Quand l'organisme, en effet, vient à être impressionné par les agents extérieurs, il apporte à l'âme des sensations, et c'est à l'occasion de ces sensations que la puissance personnelle entre en exercice et se développe. C'est donc dans la nature de ces relations qu'il fallait chercher comment, en certains cas, il peut y avoir de tels désordres, que l'homme finit par tomber dans l'aliénation mentale.

L'homme est environné d'agents qui impressionnent continuellement son organisme; et lui-même, comme puissance intellectuelle, réagit perpétuellement sur ce même organisme; il en résulte que si celui-ci, par son *côté extérieur,* est en conflit avec les agents physiques, par son *côté intérieur,* il est en conflit avec l'âme ou le *moi.* C'est ce que M. Cousin a parfaitement exprimé, lorsqu'il a dit, en exposant la doctrine de Leibnitz : « L'univers entier ne m'atteint qu'à travers l'organisme. »

L'âme toutefois ne sent pas à *travers* les organes, elle ne sent dans tous les cas que ses organes : quel que soit en effet le mode d'action des agents extérieurs, ils ont constamment pour effet d'amener dans les organes un changement, une modification quelconque, et c'est ce changement, cette modification que nous sentons.

Prenons l'œil pour exemple : quand la rétine est dans un repos complet, il y a *ténèbres;* il y a, au contraire, sensation de lumière quand, sous l'influence d'un excitant extérieur, elle entre en mouvement : donc, toutes les apparences de *corporalité* tiennent à l'intensité diverse de ce mouvement, et les *couleurs* elles-mêmes ne sont en réalité que des variations de vitesse des ondes éthérées.

Les organes des sens ont donc pour fonctions essentielles de recevoir des agents extérieurs et de communiquer au cerveau des modifications telles que le *moi* trouve en eux les éléments des diverses sensations. Mais il peut arriver, même dans l'état normal, que, sous l'influence d'un excitant, d'un stimulant tout autre, un sens soit impressionné et donne à l'âme des sensations non moins distinctes : ainsi, un choc, un coup sur l'œil peuvent exciter, au milieu d'une profonde obscurité, une sensation de lumière. D'autres fois, l'âme accuse des sensations dans un organe qui aura été enlevé; d'autres fois enfin, l'âme est poursuivie, non-seulement pendant le sommeil, mais pendant la veille par de véritables hallucinations qui restent compatibles avec la raison la plus intacte.

Qu'est-ce qui distingue alors l'homme raisonnable de l'aliéné? Comment reconnaître que la raison persiste en lui? Le psychologue seul est en mesure de le dire : il prouve que l'homme reste *compos sui;* qu'il se distingue parfaitement de son organisme. Dans ces conditions, l'homme sait que ses organes le trompent, il a ce *conscium :* il sent que ses organes, au lieu de lui apporter à lui esprit, la vérité, lui apportent l'erreur; quelquefois même, dans l'état de rêve, ce *conscium* persiste; l'esprit n'en croit pas alors ses organes. M. Maine de Biran avait bien

vu l'analogie de toutes ces questions, et il expliquait par la même théorie l'état de veille et de sommeil, de rêve et d'aliénation : pour lui, la *veille*, c'est le temps de la vie pendant lequel s'exerce plus ou moins la volonté; le *sommeil*, dans ses divers degrés, est l'affaiblissement de la volonté, le *sommeil absolu* en est l'abolition complète; pendant les rêves, la volonté ne tient plus les rênes. L'école physiologique à laquelle appartient Burdach a cherché, de son côté, à prouver que si l'état de veille, chez l'homme, consiste dans le double conflit que l'organisme vivant entretient, d'une part, avec les objets extérieurs par le moyen des sens, et, d'autre part, avec le *moi* ou l'âme, par le moyen des centres nerveux : dans l'état de sommeil complet, il y a suspension de ce double conflit, les organes des sens étant fermés aux excitants extérieurs, et l'âme n'étant plus en relation avec l'organisme : dans l'état de rêve, il n'y a de suspendu que le conflit extérieur; les agents environnants ne peuvent plus impressionner les sens; mais le *moi* peut, jusqu'à un certain point, rester en relation, en conflit avec les centres nerveux, et alors il trouve dans des organes fermés au monde extérieur des sensations distinctes; il y a dans ces organes persistance ou reproduction des changements que les objets extérieurs suscitaient dans l'état de veille. Cette dernière circonstance paraît fondée et peut donner, jusqu'à un certain point, l'explication de tout un ordre de faits particuliers à l'aliénation mentale, c'est-à-dire des *hallucinations*.

Ce qui rendait incompréhensible la production des hallucinations dans les théories sensualistes, c'est qu'il y a, dans ce cas, toutes les apparences des sensations, sans excitant, sans objets extérieurs ; mais nous venons de voir que ceci a lieu dans l'état de rêve, avec la même incohérence et la même bizarrerie, sans que l'âme en éprouve aucun étonnement. Chaque appareil de sensations spéciales étant destiné à reproduire, à répéter ce qui se passe au dehors, il doit suffire d'un simple ébranlement de l'organe, d'un simple mouvement moléculaire pour donner lieu aux mêmes actes : la rétine pourra reproduire ainsi, et comme en miniature, pour ainsi dire, toutes les scènes du monde extérieur, et il y a dans l'oreille moyenne tout un système d'organes qui entrera en vibration pour répéter les sons naguère produits au dehors. On conçoit ainsi comment un mouvement quelconque peut faire entrer les organes en jeu et donner lieu à toutes les sensations auditives ou visuelles, en l'absence des excitants normaux ; une simple congestion sangûine, un mouvement insolite du sang, fera également que tel malade, au milieu d'un profond silence, entendra des bruits divers, des sons musicaux, des paroles suivies ; que, dans l'obscurité la plus complète, il sera ébloui par de vives clartés, ou obsédé par des apparitions.

Maïs ceci ne suffit pas pour constituer l'aliénation mentale : on peut avoir des sensations fausses, complétement erronées, on peut même, ainsi que je l'ai dit plus haut, avoir de nombreuses hallucinations, sans être fou. Quand est-ce donc qu'il y a folie ? Si l'école exclusivement organique veut être conséquente avec elle-même, elle est arrêtée ici ; il n'y a pas moyen, en s'en tenant à ses principes, de sortir de cette difficulté. L'école psychologique, au contraire, examine dans ces cas

comment se comporte le *moi* dans ses relations avec les organes des sensations spéciales, et elle dit qu'il y a folie toutes les fois que le malade *ne peut plus régulièrement inférer de ses sensations et de ses actes la conscience de sa personnalité*, et que par cela seul il est *alienus a se.*

L'halluciné n'est pas fou, quand il est *compos sui*, quand il n'en croit pas ses organes; mais il peut se faire qu'il ait la conscience d'une folie imminente, qu'il s'en effraye; qu'il sente que ses organes le maîtrisent, qu'ils vont amener, pour ainsi dire, le naufrage de son intelligence. S'il est fou, au contraire, il ne peut plus faire ces distinctions, si ce n'est dans de rares moments de lucidité. Le fou s'identifie avec ses sensations, il ne peut les chasser, les écarter de son esprit : il est maîtrisé, et comme *absorbé* par elles; sa personnalité n'existe plus, et, comme le dit M. Maine de Biran; il est dès lors rayé de la liste des êtres intelligents.

Dans l'état sain, c'est le *moi* ou la volonté qui règle les relations avec les organes, c'est la raison qui tient, pour ainsi dire, les rênes; dans l'aliénation, l'esprit est dépossédé, c'est l'organisme, altéré matériellement, qui a changé l'ordre des relations. Il y a encore aperception immédiate des sensations vraies ou fausses, et production de mouvements; mais ce n'est plus le *moi* qui règle ces aperceptions : que le *moi* le veuille ou ne le veuille pas, cette aperception a lieu, et souvent en l'absence de tout stimulant extérieur. Et de même, pour les mouvements, ce n'est plus la volonté qui les règle, qui les coordonne. De là l'état connu sous le nom d'*agitation;* de là cette instabilité si remarquable des idées et de la volonté.

Dans l'état de rêve, nous l'avons déjà fait remarquer, il y a quelque chose de semblable; mais au milieu des associations les plus incohérentes d'idées et de volitions, le *moi* peut dans certains cas rester *compos sui*. A qui n'est-il pas arrivé de sentir, pendant un rêve pénible, qu'il est le jouet d'étranges hallucinations, et que pour y échapper il faut revenir à la vie naturelle? On sent que, pour mettre fin à ces fausses et effrayantes situations, il faut rouvrir ses sens au monde extérieur. L'école physiologique allemande en avait conclu que si, dans les rêves, l'âme se laisse aller aux idées les plus incohérentes, que si elle accepte les sensations les plus folles, c'est que des deux conflits qui constituent la vie normale des êtres intelligents, un seul persiste, celui que l'âme entretient avec ses organes, et que la *polarité* est suspendue : les objets extérieurs, n'agissant plus sur les organes, ne peuvent plus rien sur les intuitions; ils ne règlent plus, ils ne coordonnent plus les sensations. En adoptant cette hypothèse, on pourrait dire que, dans les différentes espèces de délire, les choses se passent dans un ordre inverse : c'est l'âme, en effet, c'est le *moi* qui finit par s'effacer, comme force personnelle et agissante; l'organisation matériellement altérée a fini par aveugler cette même intelligence, et par suspendre aussi la polarité.

Quand le *moi* reste lucide et libre, il se rit en quelque sorte des terreurs, des déceptions de son organisation physique : comme Turenne, il gourmande sa carcasse qui tremble devant le danger; il est le témoin impassible de tous ses désordres, il les juge, en mesure la portée; mais il arrive un point où lui-même commence à s'en effrayer, c'est lorsqu'il sent que les rênes vont lui échapper et qu'il va tomber dans une véritable

aliénation; il cherche d'abord à en sortir comme d'un rêve pénible : il fuit, par exemple, l'obscurité; il redoute de fermer les yeux, parce qu'il sait que l'éclat du jour peut seul dissiper les fantômes qui le poursuivent; mais les organes s'altérant de plus en plus, le délire s'établit et il y a destruction de la liberté morale; or, cette liberté étant, comme le dit M. Maine de Biran, notre vraie personnalité, le même coup qui frappe en nous emporte l'homme et ne laisse qu'un automate sans conscience, et partant sans responsabilité.

Dans l'ivresse, qui est un délire passager, les choses se passent encore de la même manière : à mesure que le cerveau se pénètre d'un sang altéré par des principes alcooliques, l'âme ou le *moi* s'aperçoit que sa liberté va s'anéantir. Le *moi* fait des efforts pour réagir sur son organisation; mais celle-ci l'entraîne, l'absorbe entièrement, et l'homme n'existe plus : c'est encore un automate privé de conscience et de responsabilité. Ainsi ce qui constitue essentiellement l'aliénation mentale, c'est, comme le dit l'école psychologique, l'abolition de la liberté morale, de la personnalité; c'est cet état dans lequel le *moi* n'est plus *compos sui*. Les fonctions organiques et même intellectuelles peuvent encore alors s'exécuter, mais sans que nous y participions, sans que nous en ayons ni la conscience, ni la responsabilité : nous devenons étrangers à nous-mêmes, nous sommes hors de nous; c'est l'aliénation, la démence et la folie, dont les divers degrés sont les degrés mêmes de la perte de la liberté. Ce qui fait qu'il n'y a plus d'intelligence, puisque l'aperception et la volition, qui en forment les principaux caractères, n'existent plus.

Mais d'où vient qu'il y a une telle perturbation dans les rapports des organes avec le *moi?* d'où vient qu'il y a inaction de cette force personnelle dans les intuitions et dans les mouvements organiques? Je l'ai déjà dit : c'est que des altérations organiques obstruent, empêchent, aveuglent l'intelligence; l'aliénation serait donc dans la théorie physiologique allemande, comme un rêve *retourné* : dans les rêves, il y aurait désordre, incohérence, bizarrerie dans toutes les idées, parce que l'un des deux conflits est suspendu, parce que l'organisation par son côté extérieur n'est plus en relation avec les objets environnants, parce que les organes des sens sont fermés aux excitants extérieurs, et que ce côté de l'organisme n'est plus impressionné par les stimulants physiques. Or, comme il est tel degré d'aliénation mentale dans lequel le *moi* peut n'avoir aucune espèce d'action sur le cerveau, soit par suite d'altérations congéniales, comme dans l'idiotisme, ou par des altérations accidentelles, comme dans certains cas de manie, il faudrait en conclure que le conflit intérieur serait alors aboli ou suspendu, l'organisme par son côté intérieur n'étant plus en rapport normal avec l'âme ou le *moi*. Ce serait l'inverse de ce qui se passe dans un sommeil troublé par des songes, ce qui nous faisait dire tout à l'heure que l'aliénation ainsi comprise est comme un rêve permanent et retourné.

M. Maine de Biran avait bien vu que ceci a lieu dans certains genres de folie. Dans l'idiotisme, dit-il, le *moi sommeille*, pendant que les organes sensitifs sont seuls *éveillés*; l'état de démence, ajoute-t-il, correspond encore à celui où le cerveau produit spontanément des images, tantôt liées, plus souvent décousues, pendant que la pensée *sommeille* ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers.

Et de même, dans le délire général, l'âme raisonnable et libre est sans action sur l'organisme; elle *sommeille :* les images (comme le dit encore M. Maine de Biran) prennent alors d'elles-mêmes dans le centre cérébral les divers caractères de persistance, de vivacité, de profondeur, et par le seul effet des dispositions organiques.

J'ajoute que ce sont les dispositions organiques qui ferment en quelque sorte le sens intérieur à l'action du *moi*, qui annulent ses effets et paralysent sa puissance. Si donc, dans l'état de rêve, l'âme veille dans un corps endormi, dans l'état de folie générale complète, c'est la pensée qui sommeille dans un corps éveillé. Qu'on n'aille pas objecter que chez les fous la conscience, le sentiment du *moi* n'est pas aboli, qu'il persiste au contraire assez souvent, nous répondrons que dans les cas dont on parle il n'y a pas un état de complète aliénation. Ceux qui soutiennent, avec Georget, que même dans les cas où le délire est le plus général, le *sentiment de la conscience persiste*, ceux-là même sont forcés d'avouer que dans les délires les plus bornés, l'esprit perd toute liberté. Or, pour nous, là ou il n'y a plus de liberté, il n'y a plus de raison, il n'y a plus de personnalité. Lisez ensuite toutes les descriptions de folie, et vous verrez qu'à mesure que les symptômes prennent plus d'intensité, le *moi* s'efface; dans les exacerbations, dans les crises, tout est confus dans les idées : ce sont des cris, des chants désordonnés, une agitation perpétuelle, et nulle trace de conscience.

D'après tout ce que nous avons dit, on doit voir que pour nous les causes de la folie sont toutes matérielles; ce sont des lésions organiques qui *seules* peuvent ainsi paralyser la pensée, et nous ne concevons pas comment on a pu supposer des lésions qui porteraient ou sur la pensée elle-même, ou sur des facultés, ou sur des fonctions dites essentiellement nerveuses. Nous sommes encore à nous demander comment des médecins ont pu attribuer tous les phénomènes de la folie à des causes autres que des altérations dans l'organisation du système nerveux, et comment des hommes, d'ailleurs éminents, ont voulu les faire dépendre de modifications qui n'auraient porté que sur des forces vitales. Haslam était, suivant nous, dans le vrai, quand il disait que c'est *uniquement* dans les changements que peut éprouver l'organisation du cerveau, qu'il faut chercher la cause des diverses espèces de folie; mais il faut tenir compte des altérations les plus légères, de celles qui portent sur la consistance du cerveau, sa coloration, son poids, etc., comme de celles qui portent sur sa structure interne. Les recherches anatomiques étant faites dans ce sens, on dira bien rarement, comme l'a remarqué Georget, qu'on n'a rien trouvé dans le cerveau.

Maintenant qu'il nous paraît bien prouvé que la cause efficiente de la folie consiste dans des altérations toutes matérielles, devons-nous nous demander si ces altérations sont toutes de la même nature, si toutes consistent, comme le soutenait J. Franck, dans un état d'inflammation du cerveau ou de ses annexes, ou dans une atrophie de cet organe, dans un endurcissement, etc., etc.? A cela nous répondrons qu'une semblable supposition ne pouvait être faite qu'à l'époque où des systèmes exclusifs régnaient en médecine, et où toutes les maladies étaient ramenées à un ou deux genres d'altérations. Au-

jourd'hui que l'anatomie pathologique a révélé et la variété des altérations organiques et la spontanéité de leur développement dans le sein de tous les tissus, nous ne devons plus en être à faire ces hypothèses : la réalité des altérations anatomiques dans le cours de la folie, est un fait qui ne saurait être nié, et il nous paraît en être de même de la diversité de nature de ces mêmes altérations. Quant aux symptômes de l'aliénation mentale, j'ai déjà dit que l'histoire en est assez bien connue. On sait qu'à raison de ses manifestations, on a distingué plusieurs genres de folie. Les anciens les avaient ramenées à deux grandes divisions : la *manie* et la *mélancolie*. Dans le premier cas, il y avait délire général avec propension à la fureur ; dans le second, délire exclusif avec propension à la tristesse. Sauvages, multipliant les espèces, avait distingué la *démence*, la *manie*, la mélancolie et la démonomanie. Pinel avait mis plus de philosophie dans les distinctions : il avait judicieusement divisé la folie en quatre grandes classes d'affections : sous le nom d'*idiotisme*, il comprenait tous les cas dans lesquels on remarque une *stupidité* plus ou moins prononcée, un cercle très-borné d'idées et une nullité complète de caractère ; la *manie* était caractérisée par un délire général, une grande irascibilité et un penchant très-marqué à la fureur ; la *mélancolie* par un délire exclusif, avec abattement, morosité et penchant au désespoir ; enfin, la *démence* par une simple débilité des opérations de l'entendement et des actes de la volonté.

Esquirol n'a fait aucun changement important dans cette classification ; il a seulement substitué au mot *mélancolie* celui de *monomanie*, qui a été adopté avec empressement surtout dans les affaires d'expertises médicales.

Nous n'insisterons pas sur les symptômes qui dénoncent la manie générale, ni sur ceux qui caractérisent les diverses monomanies ; on sait quels sont les désordres intellectuels offerts par les malades, l'incohérence et la bizarrerie de leurs sensations, les erreurs de perception qu'on remarque en eux ; il suffit d'être entré une seule fois dans une maison de fous, pour savoir jusqu'où peuvent aller les différentes formes de délire. Chez quelques-uns, la folie est tranquille, calme ; mais souvent il y a des exacerbations, des paroxysmes ; et alors, comme emportés par l'indignation, ils vocifèrent continuellement, ils apostrophent ceux qui les surveillent ou les visitent. La fureur peut être portée au plus haut degré et accompagnée d'une agitation que rien ne peut calmer : la face est rouge et animée, les yeux étincelants, la bouche sèche ; ils montrent à la fois et une extrême incohérence dans les idées, et une agitation excessive ; quelques-uns brisent et déchirent tout ce qui leur tombe sous les mains.

Le plus souvent il y a privation de sommeil chez les aliénés, ou du moins le sommeil est rare et incomplet ; on en a vu qui restaient des mois et des années entières sans goûter un moment de repos.

Quant aux *monomanies*, nous avons dit qu'elles sont caractérisées par un délire exclusif ; mais, il faut le dire, ce délire n'est pas tellement circonscrit que les malades raisonnent judicieusement sur tous les autres sujets ; dans tous les cas, on remarque qu'il y a altération générale, bien que plus légère. Ainsi presque tous les monomaniaques sont

incapables d'une attention un peu soutenue; leur volonté est précaire, instable, et leurs affections totalement changées.

Il y a aussi chez eux des temps de paroxysmes et d'exacerbations, et alors il est facile de s'apercevoir que le délire est plus général qu'on ne le croyait d'abord; ce qui a fait dire à Georget que, dans les monomanies, le malade est presque aussi déraisonnable que dans la manie. La seule différence que présentent ces deux états, c'est que dans l'un le malade s'occupe plus ordinairement de sa marotte, et dans l'autre l'aliéné extravague indifféremment sur toute chose.

Les auteurs ont ramené les principales espèces de monomanies aux suivantes : 1° la *monomanie ambitieuse :* on trouve parmi les aliénés de cette classe, des rois, des empereurs, des papes, des prophètes, etc.; 2° la *monomanie érotique :* quand les aliénés sont dominés par un besoin indicible d'aimer ou d'être aimé; par le regret d'un amour auquel on a mis obstacle, etc.; 3° la *monomanie religieuse :* quand les malades sont tourmentés par l'idée des peines éternelles, ou par les prétendues obsessions du démon; 4° la *monomanie mélancolique :* les aliénés sont en proie à une tristesse profonde; ils se disent abandonnés, trahis par leurs proches; il ne leur reste qu'à mourir, etc.; 5° la *monomanie hypocondriaque :* les aliénés, d'ailleurs parfaitement sains, se croient attaqués de maladies incurables et toujours extraordinaires; s'ils sont réellement malades, ils exagèrent leurs maux au delà de toute expression, ou les interprètent de la manière la plus étrange : ainsi ils soutiennent que leur sang est altéré, décomposé, qu'un vice profond les ronge et les conduira au tombeau, etc., etc.

Ces délires dominants existent chez beaucoup de malades; mais on a abusé, dans ces derniers temps, de la doctrine qui tend ainsi à circonscrire l'aliénation mentale, à la limiter dans un seul ordre de faits, surtout en ce qui concerne les tendances, les propensions à commettre certaines actions. Combien de fois, par exemple, n'a-t-on pas donné comme atteints de *monomanie homicide* les plus grands criminels! d'autres comme atteints de la *monomanie du vol*, etc., etc. C'est l'absurde doctrine de Gall qui a conduit à faire toutes ces suppositions. Mais revenons à l'aliénation mentale, et voyons quelles en sont les causes les plus fréquentes.

De ces causes il en est qui *prédisposent* seulement à la folie, tandis que d'autres amènent presque immédiatement son explosion. Parmi les premières, il faut ranger l'*âge* et le *sexe* des individus : la folie se déclare surtout dans l'âge des passions ardentes, de trente à quarante ans; puis de vingt à trente, puis de quarante à cinquante. Nous devons placer à part les idiots et les déments : l'idiotisme s'observe nécessairement dans le premier âge, puisque cette affection est presque toujours *congéniale*, et que ces infortunés arrivent rarement à un âge un peu avancé; chez les vieillards on observe la *démence sénile*, genre de folie consécutif aux affections aiguës de l'encéphale, et qui peut même survenir par le seul effet des progrès de l'âge.

On remarque beaucoup plus d'aliénations chez les femmes que chez les hommes : on reçoit dans les hospices d'aliénés près du double de femmes. On a cherché à expliquer cette prédisposition par la plus grande susceptibilité du système nerveux chez les femmes, et par leur position dans la société.

L'*hérédité* joue un grand rôle dans la production de la folie. M. Esquirol avait trouvé dans quelques établissements que la moitié au moins des individus atteints de folie avaient eu des parents aliénés. On croit avoir remarqué que l'influence de l'hérédité se fait plutôt sentir dans les classes riches que chez les pauvres, et on l'explique chez les premiers par les alliances fréquentes entre parents. Il est certain que le défaut de croisement dans l'espèce humaine ne tarde pas à amener une dégradation très-prononcée dans les familles.

L'influence du tempérament a été également notée; mais elle est beaucoup plus contestable.

On a plus particulièrement signalé les *vices* d'une mauvaise éducation, et avec raison : tout l'avenir de l'homme moral dépend de ses conditions premières; il est des faits d'observation très-curieux dans l'étiologie de l'aliénation mentale : ainsi il y a beaucoup plus d'aliénés parmi les célibataires que chez les personnes mariées, et cela s'applique aux hommes comme aux femmes; il y en a plus aussi dans les professions libérales que dans les classes industrielles; plus aussi en été qu'en hiver. On croit avoir remarqué que dans les différents pays l'influence du degré de civilisation, du mode de gouvernement et des croyances religieuses est beaucoup plus marquée que l'influence du climat. Cette observation paraît fondée; néanmoins il aurait fallu distinguer ici. L'influence des idées religieuses est incontestable, elle est même en rapport direct avec certains genres de folie; celle du mode de gouvernement est beaucoup plus douteuse. Quant à l'influence du climat, c'est une question qui n'a pas été suffisamment étudiée : on manque de documents; on en manque même pour ce qui tient à l'influence des progrès de la civilisation; on a cité des faits qui ne sont rien moins que concluants; on a dit que M. Desgenettes, médecin en chef de l'armée d'Orient, n'avait trouvé que quatorze fous en Egypte dans l'hôpital du Caire; tandis qu'en 1815 l'Angleterre en comptait plus de 7000 à Londres, et la France près de 4000 à Paris ! Mais quelle conclusion tirer de ce fait, si ce n'est que dans les pays plus civilisés on prend soin des fous, et qu'on ne les laisse pas libres comme en Orient?

Si j'en juge par ce que j'ai observé moi-même en Russie, la folie ne doit guère être moins fréquente dans les pays soumis au despotisme et peu avancés en civilisation que dans les gouvernements libres et policés.

Quant aux causes qui provoquent le plus communément l'explosion de la folie, elles sont assez nombreuses; on a plus particulièrement signalé les chagrins domestiques, un amour contrarié, le fanatisme, l'époque critique pour les femmes et plutôt encore les suites de couches, les coups sur la tête, l'abus des boissons alcooliques, l'insolation, un travail intellectuel excessif, les veilles prolongées, une vive frayeur, le passage subit d'une vie aisée à une profonde misère, les remords, l'oisiveté surtout, le désœuvrement, l'ennui après une vie très-occupée, l'influence enfin d'une autre maladie, de l'hystérie, par exemple, ou de l'épilepsie.

Les causes agissent progressivement; mais leur effet peut être brusque et instantané : on a vu la folie se déclarer en quelques heures, quelquefois à l'instant même, au milieu d'une pleine raison; une fois déclarée, elle se comporte comme nous l'avons dit plus haut. Il

nous reste à dire un mot seulement sur le *traitement* de l'aliénation mentale.

A une époque même assez rapprochée de nous, les aliénés étaient traités avec barbarie; c'est Pinel qui les a fait sortir de leurs affreux cabanons, qui a fait tomber leurs chaînes, qui, enfin, a voulu le premier les traiter comme des malades. C'est à la philosophie qu'on doit ces réformes : grâce à ses lumières, on a fini par reconnaître que chez ces infortunés il n'y a rien de surnaturel, rien de merveilleux; il y a simplement des lésions qui portent sur cette partie de l'organisme qui sert aux manifestations de la pensée, et que, partant, il y a tout simplement à traiter des organes malades; mais comme les organes sont soumis à la double action des agents extérieurs et de l'esprit lui-même, comme principe d'activité, les médecins ont cherché judicieusement à combiner le traitement physique avec le traitement moral, de telle sorte que, s'adressant directement à l'esprit de l'aliéné, ils le font intervenir dans le traitement, et le mettent ainsi en mesure de réagir sur son propre organisme. F. D.

FONTENELLE (Bernard Le Bovier ou Le Boyger de), né à Rouen le 11 février 1657, mort à Paris le 9 janvier 1757.

Si Fontenelle, dans ses volumineux écrits, a rarement traité des questions de philosophie proprement dite, néanmoins sa vie, son caractère et ses ouvrages sont tellement empreints du véritable esprit philosophique, qu'à ce titre, son nom appartient de droit à notre Dictionnaire.

Sa vie, qui embrasse un siècle entier, l'a fait participer aux deux grandes époques de notre littérature : aussi peut-on dire qu'il y a deux hommes en lui, le bel esprit du XVIIe siècle, et le philosophe du XVIIIe; le neveu du grand Corneille, et le contemporain de Voltaire; l'ingénieux écrivain d'un école un peu maniérée, et le dernier des cartésiens. Il forme l'anneau intermédiaire entre les deux âges. Témoin de toutes les révolutions de l'esprit humain accomplies dans ce vaste intervalle de temps, il y a pris lui-même une part active, et si sa nature l'a détourné d'un rôle agressif, il a toujours le mérite incontesté d'avoir le premier rendu la philosophie populaire en France.

Il avait fait d'assez brillantes études au collége des jésuites à Rouen; mais il n'eut pas le même succès dans la logique, hérissée alors de termes barbares. Il dit lui-même : « Je pris mon parti de ne rien entendre à la logique. Cependant, continuant de m'y appliquer, j'y entendis quelque chose; je vis bientôt que ce n'était pas la peine d'y rien entendre, que ce n'étaient que des mots : je m'en tirai ensuite aussi bien que les autres. » Son père, avocat au parlement de la même ville, le destinant au barreau, il se fit recevoir avocat, et plaida même une cause qu'il perdit. Promptement dégoûté de cette carrière, il se décida à suivre son goût pour la littérature, et se rendit à Paris, auprès de son oncle Thomas Corneille, qui dirigeait alors le *Mercure galant* avec de Visé. La gloire du grand Corneille fut d'abord pour lui une amorce trompeuse; il débuta par des tragédies, et une épigramme de Racine nous apprend quel fut le sort de son *Aspar*. Le premier ouvrage où il réussit, ses *Dialogues des morts*, qu'il fit paraître en 1683, à vingt-six ans, sont parsemés de traits d'affectation et de faux goût. Trois ans

après, en 1686, il publia ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, où il expose avec une heureuse clarté les découvertes de Galilée, et le système de Descartes sur les tourbillons. On y admira le talent de mettre les matières scientifiques à la portée de tous les lecteurs. On peut y relever encore quelque chose d'un peu prétentieux et de quintessencié dans le style; mais cette recherche même n'était pas sans agrément, et elle contribua sans doute à attirer le public, qui trouvait dans ce livre le système du monde, tel qu'on le connaissait alors, traduit en langue vulgaire. Déjà l'on y sent une certaine liberté de penser; la clarté des idées se réfléchit dans le langage, et l'on reconnaît l'empreinte du philosophe à quelques réflexions telles que celle-ci : « Il n'y a que la vérité qui persuade, même sans avoir besoin de paraître avec toutes ses preuves. Elle entre si naturellement dans l'esprit, que quand on l'apprend pour la première fois, il semble qu'on ne fasse que s'en souvenir. » (2e *Soirée*, à la fin.)

Voici un exemple de la sage circonspection de son esprit, et de la méthode prudente qui règle toujours sa marche, même dans ses ingénieux badinages. Au commencement de la 3e *Soirée*, à propos des conjectures auxquelles il vient de se laisser aller sur les habitants de la lune, il ajoute : « Il ne faut donner que la moitié de son esprit aux choses de cette espèce que l'on croit, et en réserver une autre moitié libre, où le contraire puisse être admis, s'il en est besoin. »

L'année suivante, Fontenelle mit en français l'*Histoire des oracles* du savant hollandais Van Dale, c'est-à-dire qu'il donna un abrégé élégant et lumineux de ce traité, dont l'érudition, un peu diffuse, prit sous la plume de Fontenelle une forme plus appropriée au goût des lecteurs français. L'auteur lui-même en témoigna sa reconnaissance et s'exprima ainsi dans les *Nouvelles de la République des lettres* : « J'ai lu avec bien du plaisir l'*Histoire des oracles*, faite par un auteur français, où je suis copié fidèlement. J'approuve la liberté qu'il s'est donnée de tourner ce que j'avais avancé dans mes deux dissertations sur ce sujet, au génie de sa nation.... C'est peut-être un malheur pour la cause qu'il soutient avec moi, qu'il ne soit pas dans un pays de liberté; car je ne puis imputer à une autre raison le silence qu'il a gardé, ou les déguisements qui semblent l'avoir commandé sur des faits de conséquence. » Malgré les précautions prises par Fontenelle, malgré les déguisements dont s'enveloppait sa discrète ironie, l'ouvrage n'en parut pas moins très-hardi. Plus tard, il fut vivement attaqué par le jésuite Baltus, qui soutint que les démons avaient fait des oracles, et qu'ils s'étaient tus à l'arrivée du Messie. Fontenelle n'eut garde de s'engager dans une controverse théologique. « Je ne répondrai point au jésuite de Strasbourg, écrivait-il à Leclerc, quoique je ne croie pas l'entreprise impossible. Mais l'*Histoire de l'Académie des sciences* me donne trop d'occupation, et tourne toutes mes études sur des matières trop différentes de celle-là. Ce serait plutôt à M. Van Dale à répondre qu'à moi; je ne suis que son interprète, il est mon garant. Enfin je n'ai point du tout l'humeur polémique, et toutes les querelles me déplaisent. J'aime mieux que le diable ait été prophète, puisque le père jésuite le veut, et qu'il croit cela plus orthodoxe. »

Vers le même temps, il avait publié ses *Doutes sur le système physi-*

que des causes occasionnelles. Quoiqu'il professât une vive admiration pour Malebranche, qu'il appelle le plus grand génie de ce siècle, il critique ses idées par des raisonnements serrés, mais toujours avec mesure. Il prouve d'une manière irrécusable que le système des causes occasionnelles est contraire à la simplicité avec laquelle Dieu doit agir dans l'exécution de ses desseins. Ce morceau est un modèle de discussion. C'est en proposant ses doutes sur ce système, que Fontenelle dit avec une finesse si spirituelle : « Ce qui doit répondre de la sincérité de mes paroles, c'est que je ne suis ni théologien, ni philosophe de profession, ni homme d'aucun nom, en quelque espèce que ce soit; que, par conséquent, je ne suis nullement engagé à avoir raison, et que je puis avec honneur avouer que je me trompais toutes les fois qu'on me le fera voir. » Ce petit écrit se termine par une réflexion dont le tour piquant relève encore la justesse : «La vérité n'a ni jeunesse ni vieillesse; les agréments de l'une ne la doivent pas faire aimer davantage, et les rides de l'autre ne lui doivent pas attirer plus de respect. »

Cartésien décidé, il resta toute sa vie fidèle à cette doctrine, mais sans aucun fanatisme. Aussi, dit-il quelque part : « Il faut admirer toujours Descartes, et le suivre quelquefois. » — « Ce grand homme, écrit-il ailleurs, poussé par son génie et par la supériorité qu'il se sentait, quitta les anciens pour ne suivre que cette même raison que les anciens avaient suivie; et cette heureuse hardiesse, qui fut traitée de révolte, nous valut une infinité de vues nouvelles et utiles sur la physique et sur la géométrie. Alors on ouvrit les yeux, et l'on s'avisa de penser.»

De tous les titres de gloire de Fontenelle, ses *Eloges des académiciens* sont sans contredit le plus réel et le plus durable. En 1697, il avait été nommé secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences. Ce fut pour s'acquitter de ses fonctions qu'il écrivit l'histoire de cette Académie depuis l'année 1666 jusqu'en 1699, et que pendant plus de quarante années il prononça les éloges des savants qui avaient appartenu à cette compagnie. Le recueil de ces éloges forme assurément un des meilleurs livres de notre langue. On n'y retrouve plus l'afféterie qui dépare quelquefois les écrits de sa jeunesse : là, sa manière est beaucoup plus simple; il sème toujours les aperçus spirituels, mais jamais aux dépens de la vérité, et l'expression dont il la revêt, emprunte une grâce particulière à son tour d'esprit fin et délicat. Il fallait une grande variété de connaissances pour apprécier convenablement plusieurs générations de savants, astronomes, mathématiciens, chimistes, physiciens, naturalistes, médecins, philosophes. Fontenelle donna le premier exemple de cet esprit encyclopédique, de cette universalité que Voltaire, après lui, devait reproduire avec tant d'éclat. Il possède en outre l'art d'intéresser à la vie studieuse de ces hommes dévoués à la science; il rend leurs découvertes accessibles aux gens du monde; tour à tour Vauban, Cassini, Tournefort, Malebranche, Leibnitz, Newton, en un mot les plus grands génies de l'Europe, passent devant nous avec leur travaux et leurs systèmes, en nous communiquant une instruction aussi agréable que variée.

Ce qui caractérise essentiellement l'esprit de Fontenelle, c'est la justesse unie à la finesse. Il se rendit célèbre par le charme singulier qui s'attachait à sa conversation autant qu'à ses écrits. Il avait été reçu

à l'Académie française le 5 mai 1691. Doyen des trois académies, on l'appelait le Nestor de la littérature, et il resta jusqu'à la fin de sa vie l'ornement de ces salons du XVIII[e] siècle, qui méritent d'occuper une place dans l'histoire, car ils étaient le siége d'une puissance nouvelle, l'opinion publique. Tout, jusqu'aux agréments de son style, qui n'est pas toujours irréprochable, au jugement d'un goût sévère, a contribué à propager les lumières, et à répandre le goût de la raison.

Cet esprit philosophique que nous avons indiqué comme le véritable mérite de Fontenelle, il serait facile de le faire ressortir dans ses principaux ouvrages; il suffirait d'en extraire un certain nombre de maximes, d'observations justes, de réflexions à la fois fines et profondes, qui formeraient, pour ainsi dire, le code du bon sens, les règles de la méthode pratique, une sorte de métaphysique populaire, mise à la portée des gens du monde. On aurait ainsi le résumé, et comme la quintessence de sa philosophie.

Dans sa réponse à l'évêque de Luçon, qui remplaçait Lamotte à l'Académie française (6 mars 1632), il disait : « Il s'est répandu depuis un temps un esprit philosophique presque tout nouveau, une lumière qui n'avait guère éclairé nos ancêtres. » Cet esprit nouveau, qui devait faire la gloire et la puissance du XVIII[e] siècle, se révèle de deux manières : en premier lieu par la méthode expérimentale, fondée sur l'observation des faits : « Comme on s'est avisé de consulter sur les choses naturelles la nature elle-même plutôt que les anciens, elle se laisse aisément découvrir; et assez souvent, pressée par de nouvelles expériences que l'on fait pour la sonder, elle accorde la connaissance de quelques-uns de ses secrets. » (*Hist. de l'Acad. des sciences*, Préf.) En second lieu, par les progrès de l'esprit géométrique : « Les mathématiques servent à donner à notre raison l'habitude et le premier pli du vrai. Elles nous apprennent à opérer sur les vérités, à en prendre le fil souvent très-délié et presque imperceptible.... A mesure que ces sciences ont acquis plus d'étendue, les méthodes sont devenues plus simples et plus faciles. Enfin les mathématiques n'ont pas seulement donné une infinité de vérités de l'espèce qui leur appartient, elles ont encore produit assez généralement dans les esprits une justesse plus précieuse peut-être que toutes ces vérités. »

Son sens droit avait deviné l'éclectisme : « Tout le monde ne sait pas voir : on prend pour l'objet entier la première face que le hasard nous en a présentée.... Il n'est pas étonnant que l'on fasse quelques faux pas dans des routes nouvelles que l'on s'ouvre soi-même. L'esprit original, qui est ardent, vif et hardi, peut n'être pas toujours assez mesuré ni assez circonspect. » De cette manière d'envisager la marche des connaissances humaines, résulte comme conséquence naturelle la nécessité de la tolérance philosophique. « On voulut surtout qu'aucun système ne dominât dans l'Académie à l'exclusion des autres, et qu'on laissât toujours toutes les portes ouvertes à la vérité. »

Et ailleurs : « Il y a un ordre qui règle nos progrès. Chaque connaissance ne se développe qu'après qu'un certain nombre de connaissances précédentes se sont développées, et quand son tour pour éclore est venu.... Quand une science ne fait que de naître, on ne peut guère attrapper que des vérités dispersées qui ne se tiennent pas, et on les

prouve chacune à part, comme l'on peut, et presque toujours avec beaucoup d'embarras. Mais quand un certain nombre de ces vérités désunies ont été trouvées, on voit en quoi elles s'accordent, et les principes généraux commencent à se montrer, non pas encore les plus généraux ou les premiers; il faut encore un plus grand nombre de vérités pour les forcer à paraître. Plusieurs petites branches que l'on tient d'abord séparément mènent à la grosse branche qui les produit, et plusieurs grosses branches mènent au tronc. »

« Un avantage d'avoir saisi les premiers principes serait que l'ordre se mettrait partout de lui-même, cet ordre qui embellit tout, qui fortifie les vérités par leur liaison. »

N'a-t-il pas parfaitement caractérisé Leibnitz, lorsqu'il l'appelle un esprit universel, non pas seulement parce qu'il allait à tout, mais encore parce qu'il saisissait dans tout les principes les plus élevés et les plus généraux, *ce qui est le caractère de la métaphysique?*

Fontenelle, dans un de ses éloges (celui de Duhamel), parle de raisonnements philosophiques qui ont dépouillé leur sécheresse naturelle, ou du moins ordinaire, en passant au travers d'une imagination fleurie et ornée, et qui n'y ont pris cependant que la juste dose d'agrément qui leur convient. Ces paroles s'appliquent très-bien à lui-même, et il se trouve avoir donné ainsi l'idée la plus fidèle de son propre talent.

A...D.

FORBERG (Frédéric-Charles), né en 1770 à Meuselwitz, près d'Altenbourg, fut un ami très-dévoué de Fichte, et un défenseur ardent des opinions de ce philosophe. Il s'attacha d'abord aux idées de Kant et de Reinhold, et ce fut sous cette influence qu'il publia une dissertation intitulée *de Æsthetica transcendentali*, in-8°, Iéna, 1792; un autre petit écrit sur les *Motifs et les lois des actions libres*, in-8°, ib., 1795 (all.); et divers morceaux qui ont paru soit dans le Recueil de Fülleborn (12 cahiers in-8°, Züllichau et Freystadt; 1796-1799), soit dans d'autres journaux philosophiques. Mais, peu à peu, il se laissa séduire par la doctrine de Fichte, et écrivit, en 1797, dans un journal rédigé par son nouveau maître et par Niethammer, des *Lettres sur la nouvelle philosophie*. Bientôt après parut l'ouvrage qu'il publia de concert avec Fichte, et qui leur attira à tous deux une accusation d'athéisme : *Développement de l'idée de la religion*, par Frédéric-Charles Forberg, précédé d'une introduction de Fichte sur le *Principe de notre croyance à un ordre divin qui gouverne le monde*, in-8°, Iéna, 1798 (all.). Enfin, de même que Fichte, Forberg se défendit contre cette accusation dans une *Apologie relativement à son prétendu athéisme*, in-8°, Gotha, 1799. Depuis ce moment Forberg se retira de la scène philosophique et s'occupa exclusivement des diverses charges qui lui furent confiées.

X.

FORCE. Ce terme exprime l'idée de substance active. On ne peut, du reste, mieux le définir qu'en empruntant les paroles de Leibnitz, qui le premier l'a introduit et consacré dans la science : « Pour éclaircir l'idée de substance, il faut remonter à celle de force ou d'énergie, dont l'explication est l'objet d'une science particulière appelée dynamique.

La force active ou agissante n'est pas la puissance nue de l'école; il ne faut pas l'entendre, en effet, ainsi que les scolastiques, comme une simple faculté ou possibilité d'agir qui, pour être effectuée ou réduite à l'acte, aurait besoin d'une excitation venue du dehors, et comme d'un stimulus étranger. La véritable force active renferme l'action en elle-même; elle est entéléchie, pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé ou effectué : cette énergie contient ou enveloppe l'effort (*conatum involvit*), et se porte d'elle-même à agir sans aucune provocation extérieure. L'énergie, la force vive se manifeste par l'exemple du poids suspendu qui tire ou tend la corde; mais, quoiqu'on puisse expliquer mécaniquement la gravité ou la force du ressort, cependant la dernière raison du mouvement de la matière n'est autre que cette force imprimée dès la création à tous les êtres, et limitée dans chacun par l'opposition ou la direction contraire de tous les autres. Je dis que cette force agissante (*virtutem agendi*) est inhérente à toute substance qui ne peut être ainsi un seul instant sans agir; et cela est vrai des substances dites corporelles comme des substances spirituelles. Toute force est donc substance, et toute substance est force. Les deux notions sont inséparables, car on ne peut pas plus concevoir l'action sans un être, qu'un être sans action. Une substance entièrement passive est une idée contradictoire. A. B.

FORGE. *Voyez* Delaforge.

FORME SUBSTANTIELLE. Dans le septième livre de la *Métaphysique*, Aristote, recherchant ce que c'est que l'essence ou la substance, οὐσία, constate que parmi les quatre sens donnés à ce mot se trouve d'abord celui-ci, τὸ τί ἦν εἶναι, expression grammaticalement inexplicable, à laquelle Aristote substitue souvent les mots τὸ τί ἐστι, τὸ τι ὁρισμὸς, μορφὴ, et que les traducteurs rendent par *quid erat esse, quiddité, cause formelle, forme essentielle* et *forme substantielle.*

Qu'est-ce maintenant que la forme substantielle? La forme substantielle se dit de ce qui est en soi et par soi-même (*Métaph.*, liv. VII, c. 4). Les substances sensibles sont produites par l'union de la matière et de la forme; la matière est donc une substance, mais elle n'est substance qu'en puissance; elle n'existe pas, à proprement parler, parce qu'elle n'est pas quelque chose, τι. Pour le devenir, il faut qu'elle soit limitée et déterminée, et c'est la forme qui lui donne ce caractère. La matière est la substance en virtualité; et la forme, la substance en actualité. La forme substantielle est donc l'essence même, la vraie substance des choses. Elle n'est pas limitée par une matière, elle est la substance immatérielle qui limite la matière et la détermine. Les êtres étant ainsi composés de matière et de forme, il s'ensuit que l'âme des êtres animés en est la forme substantielle, qu'elle est l'essence même du corps animé, dont elle est distincte, mais inséparable. Quand la plante meurt, la matière perd sa forme substantielle; mais cette forme préexistait à la plante dans la graine d'où la plante est sortie, et elle lui survit dans les graines qui en sont sorties et qui donnèrent naissance à une autre plante. Il n'y a point de forme substantielle pour d'autres êtres que pour les espèces dans le genre; car tout ce qu'il y a de substantiel dans

l'individu, c'est le genre et l'espèce qu'il représente et qui se manifestent en lui. Les particularités ne viennent que de la matière déterminée déjà auparavant d'une certaine façon, et formant l'extérieur périssable dans lequel la forme substantielle se manifeste. La forme substantielle est donc ce qu'un individu a d'incorruptible; et moins un individu ajoute de qualités particulières aux qualités générales de son espèce, plus il approche de la perfection, car la forme substantielle semble identique avec la cause finale, qui est le bien (liv. VIII, c. 4, et liv. I, c. 3). En conséquence, on doit dire de la forme substantielle qu'elle est l'objet propre de la définition; et qu'il n'y a forme substantielle que pour les choses dont la notion est une définition, c'est-à-dire qui ne peuvent pas être regardées comme des modifications et des accidents.

Ces idées d'Aristote sur la forme substantielle, une fois livrées aux commentateurs scolastiques, devinrent pour eux une inépuisable source de distinctions, de divisions, de classifications de toute nature, et de solutions pour toutes les questions.

Tantôt on établissait qu'il y a trois sortes de formes : d'abord l'être lui-même, l'être qui ne reçoit point l'existence d'une cause supérieure, et n'est point reçu dans un être inférieur, Dieu; en second lieu, les formes qui reçoivent l'être d'ailleurs, sans être elles-mêmes reçues dans la matière; c'est-à-dire les intelligences dégagées de toute concrétion corporelle; enfin les formes dépendantes de toute part, qui tiennent l'être d'une cause supérieure et sont reçues dans un sujet, la matière; tels sont les accidents et les formes substantielles déterminant la matière (*Collegii Conimbricensis comment. in secundum librum de Gener. et corrupt.*, Lyon, 1613, p. 78). Tantôt, après une minutieuse division de la forme, dont la forme substantielle constituait la quatrième espèce, on reconnaissait six classes de formes substantielles : 1° celles de la matière première ou des éléments; 2° celles des composés inférieurs, comme les pierres; 3° celles des composés plus élevés, des drogues, par exemple; 4° celles des êtres vivants, les plantes; 5° celles des êtres sensibles, les animaux; 6° enfin, au-dessus de toutes les autres, la forme substantielle raisonnable (*rationalis*), qui ressemble aux autres en tant que forme d'un corps, mais qui ne partage point avec le corps son opération propre qui est la pensée (Toletus, *Comment. in Physicam Aristotelis,* Cologne, 1577, p. 56). On verra plus bas quelle conséquence cet auteur tirait du rang assigné à cette forme substantielle. D'autres, avec Cajetan, ne distinguaient que trois espèces de formes substantielles : 1° celles qui pénètrent toute sorte de matière; 2° celles qui animent l'homme et les animaux les plus élevés : elles ne résident que dans l'ensemble et se retirent d'un membre coupé; 3° celles qui animent les plantes et les animaux inférieurs : elles subsistent dans la partie comme dans l'ensemble, et des deux parties d'un individu coupé refont deux individus (*Collegii Conimbricensis comment. de Anima,* Lyon, 1612, p. 82).

Comment se produit le feu? A cette question Toletus répond (*ubi supra,* p. 62) : « La forme substantielle est un principe actif par lequel le feu, avec la chaleur pour instrument, produit le feu. » Et plus loin (p. 154) : « Mais le feu ne provient pas toujours du feu. *Dicis : Quare*

hoc ita fit? Respondeo : Il y a la plus grande différence entre les formes accidentelles et les substantielles. Car les formes accidentelles ont non-seulement de la répugnance, mais une répugnance déterminée, comme le blanc avec le noir; tandis qu'entre les formes substantielles il y a bien une certaine répugnance, mais non déterminée, parce que la forme substantielle répugne également à quoi que ce soit. De là il suit que le blanc, forme accidentelle, ne résulte que du blanc et non du noir, mais que le feu peut résulter de toutes les formes substantielles capables de le produire dans l'air, dans l'eau, dans toute autre chose. » On se rappelle involontairement les solutions du récipiendaire de Molière, quand on voit dans ces réponses les formes substantielles servir à dissimuler l'ignorance des lois réelles des phénomènes. Il semble cependant qu'Aristote avait prévu et voulu prévenir l'usage auquel on devait réduire sa théorie, lorsque ce profond penseur terminait ce septième livre, tout entier consacré à la forme substantielle, par un chapitre précisément destiné à indiquer comment on doit procéder à la recherche des causes des êtres simples et des phénomènes composés. Albert le Grand appuya sur la théorie de la forme substantielle l'explication qu'il donna du principe d'individuation. Aristote avait dit que l'âme des êtres animés en était la forme substantielle; saint Thomas, dans son commentaire sur le *de Anima* (*OEuv. compl.*, Paris, 1660, t. III, 1re partie, p. 42), établit qu'il est impossible qu'il y ait en une chose plus d'une forme substantielle, et de là il conclut la simplicité de l'âme. Cependant ce principe que l'âme raisonnable est la vraie forme substantielle de l'homme, trouvait des contradicteurs; l'exposé et la réfutation de leurs arguments nous ont été conservés par les Coïmbrois (*Comment. de Anima*, in-4°, Lyon, 1612, p. 72). Dans ses commentaires déjà cités (p. 56), Toletus, oubliant sans doute qu'Aristote avait établi que la forme substantielle est en réalité inséparable de la matière, regarde l'immortalité de l'âme comme une conséquence du rang qu'elle occupe dans la classification citée plus haut. On voit donc que les formes substantielles se trouvaient mêlées à toutes les théories et fournissaient des solutions à toutes les questions.

Par une conséquence nécessaire pour ces temps où la métaphysique péripatéticienne était le point d'appui de la théologie, la question de l'âme comme forme substantielle du corps de l'homme avait passé du domaine de la spéculation philosophique dans celui de la théologie. Un religieux de Béziers, Pierre-Jean d'Olive de Sérignan, ayant nié que l'âme raisonnable soit la forme substantielle du corps humain, le concile général de Vienne (1312) examina cette doctrine, la déclara « erronée et ennemie de la vérité de la foi catholique, et son auteur hérétique, ainsi que ses partisans. » En 1325, le pape Jean XXII joignit sa propre condamnation à celle du concile, et alla même jusqu'à sévir contre la mémoire de l'auteur, en faisant déterrer et brûler ses os. A la fin du siècle suivant, Sixte IV, sur la réclamation des frères mineurs, fit examiner les ouvrages de Pierre-Jean d'Olive, et, après avoir déclaré qu'ils ne contenaient rien d'expressément contraire à la foi catholique, il justifia la mémoire de l'auteur. Enfin, cette même doctrine émut Léon X, qui la fit condamner de nouveau dans la huitième session du concile de Latran.

Sur le sujet de cet article, après le texte d'Aristote (*Métaph.*, liv. VII et VIII), on consultera avec fruit la quatrième partie de la *Synopsis analytica doctrinæ peripateticæ* de Duval, dans son édition d'Aristote, de 1639, 4 vol. in-f°, Paris, t. IV, p. 23-31. — Ch. L. Michelet, *Examen critique de la Métaphysique d'Aristote*, in-8°, Paris, 1836, p. 164 et suiv., et 287 et suiv.; — Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, in-8°, Paris, 1837, t. Ier, p. 149 et suiv. J. D.-J.

FORMEY (Jean-Henri Samuel) était né en 1711, à Berlin, d'une famille de réfugiés français, originaire de Vitry en Champagne. A vingt ans, il était ministre à Brandebourg, et peu d'années après, il réussit à se faire appeler dans la capitale, où il professa successivement la rhétorique, puis la philosophie. Il fut compris, dès la formation de l'Académie des sciences et belles-lettres de Berlin, sur la liste de ses membres, et il en devint un des deux secrétaires perpétuels. Sa mort n'eut lieu qu'en 1797 : il était alors doyen de l'Académie, correspondant de la princesse Henriette-Marie de Prusse, et conseiller privé. C'était un homme fort délié, actif, et qui ne perdit jamais de vue les moyens de pousser sa fortune; il était, de plus, fort laborieux, et il a immensément écrit sur toutes sortes de sujets. La longue liste de ses ouvrages, dans Meusel, n'est pas complète; aussi faut-il le regarder comme un polygraphe plus que comme un philosophe. Sa collaboration à la *Bibliothèque germanique*, de Beausobre, sa *Nouvelle Bibliothèque germanique*, entièrement de lui, et sa *Bibliothèque impartiale*, qu'il rédigea de 1750 à 1758, en partie sur des documents émanant du cabinet de Frédéric II, le classent parmi les écrivains périodiques de son époque. Par ses *Eloges des Académiciens de Berlin et de divers autres savants* (2 vol. in-12, Paris, 1757), auxquels il faut joindre une douzaine d'autres *Eloges*, et par sa *France littéraire ou Dictionnaire des auteurs français vivants* (2e éd., Berlin, 1757), recherchée encore aujourd'hui pour les détails qu'il y fournit sur les écrivains réfugiés, il a bien mérité de l'histoire littéraire. Il s'est aussi montré historien, soit en publiant son *Recueil de pièces sur les affaires de l'élection du roi de Pologne* (1732 pour 1734), soit en écrivant une *Histoire de la succession de Berg et Juliers*. Nous omettons ses Sermons, ses Traductions (sauf celle de Salluste le Philosophe), et d'autres ouvrages encore; mais comme philosophe, il mérite que nous nous arrêtions sur lui un peu plus longtemps. Nous le trouvons d'abord au nombre de ceux qui popularisèrent la philosophie de Wolf, soit en Allemagne, soit à l'étranger : aux étudiants allemands, en effet, s'adressaient ses *Elementa philosophiæ, seu Medulla Wolfiana* (in-8°, 1746); à la France étaient destinés ses six volumes intitulés : *La belle Wolfienne, avec deux lettres philosophiques, l'une sur l'immortalité de l'âme, l'autre sur l'harmonie préétablie* (in-8°, La Haye, 1752-1760), et aussi son *Abrégé du droit de la nature et des gens*, tiré du grand ouvrage de Wolf sur cette matière (3 vol. in-12, Amst., 1758). Un peu plus tard, nous le voyons figurer dans le discours préliminaire de d'Alembert, comme un des hommes dont le concours aide à édifier l'*Encyclopédie;* son nom est même cité le premier de tous, et précède celui de l'abbé Sallier. Il ne faut pas en conclure que Formey ait jamais été, à proprement parler, au nombre des colla-

borateurs de ce gigantesque dictionnaire. En 1758, au plus tard, il avait fait tenir à d'Alembert un manuscrit contenant bon nombre d'articles, dont pas un peut-être ne parut, dans les premières éditions de l'*Encyclopédie*, tel qu'il l'avait écrit. On peut dire, puisque la portion de l'*Encyclopédie* où il est traité de la métaphysique ne porte nulle trace de matérialisme, que, dans ce vaste Recueil, le secrétaire de l'Académie de Berlin est, avec Yvon, l'un des principaux représentants de l'élément spiritualiste. Il aimait, du reste, beaucoup à dire qu'il avait de son côté, antérieurement à Diderot et à d'Alembert, conçu le plan d'un ouvrage fort analogue à l'*Encyclopédie;* et il n'y a rien d'invraisemblable dans cette assertion, si l'on songe que Formey s'était toujours livré à des études moins profondes que variées. A partir de 1762, au plus tard, l'opposition de Formey aux doctrines des philosophes français du XVIIIe siècle devient flagrante : l'*Anti-Emile* (2 vol. in-8°, Berlin, 1764) en serait l'expression la plus frappante, si l'*Emile chrétien* ne la dépassait encore. Dans cet ouvrage composé à la demande du libraire Néaulme, que les états de Hollande avaient censuré et failli mettre à l'amende pour avoir imprimé l'*Emile*, Formey, tronquant à son gré Rousseau, ici gardait des quarts de volume sans altération, là, modifiait, dénaturait, remplaçait par des développements diamétralement contraires tout ce qui lui déplaisait : à la profession de foi du vicaire savoyard, par exemple, fut substituée une démonstration de la religion chrétienne. Ce procédé singulier, qu'il prenait pour une réfutation, lui attira une vigoureuse sortie de Rey dans le *Journal des Savants*, et une note de Rousseau dans l'édition de l'*Emile* qui fut publiée à Deux-Ponts. Ses *Souvenirs d'un citoyen* (2 vol. in-8°, 1789; 2e éd. 1797) donnèrent lieu de même à une réplique animée de Ch. Laveaux (*Frédéric le Grand, Voltaire, Rousseau, d'Alembert, etc., vengés contre les secrétaires perpétuels de l'Académie de Berlin*). On a de plus attribué à Formey la composition de l'*Anti-Sans-Souci, ou la Folie des nouveaux philosophes* (in-8°, Amst., 1761); mais c'est une erreur : il n'y a dans ce livre que les *Réflexions préliminaires* qui appartiennent à Formey. Le ton haineux et les injures qu'on y trouve sont loin de lui faire honneur. Le recueil de l'Académie de Berlin présente aussi grand nombre de mémoires ou dissertations de Formey; quelques-uns de ces opuscules ont été réunis sous le titre de *Mélanges philosophiques* (2 vol. in-12, Leyde, 1754) : nous indiquerons notamment les deux premiers, où il remanie et discute plus à fond deux des preuves de l'existence de Dieu (celle qui consiste dans la relation du contingent et du nécessaire, et celle qu'on tire des causes finales); l'*Essai sur le Sommeil* et celui *sur les Songes* (l'un et l'autre abondent en excellentes remarques, où toutefois domine peut-être un peu trop de physiologie); les morceaux *sur la Conscience, sur la Perfection, sur le Système du vrai bonheur*. Un autre morceau *sur les Compensations* (mais qui n'est pas compris dans les *Mélanges*) peut avoir été l'origine du fameux système d'Azaïs, mais prouve à coup sûr que l'idée des compensations date de plus loin que le XIXe siècle. Le discours préliminaire qu'il a placé en tête de son édition de l'*Essai sur le beau* du P. André, présente quelques considérations intéressantes sur un sujet encore trop dédaigné des philosophes pendant le dernier siècle. Enfin il est l'auteur d'une *Histoire abrégée de la philo-*

sophie (in-12, Amst., 1760), résumé précis et clair, mais très-insuffisant, du grand ouvrage de Brucker. Ce livre, principalement destiné à la jeunesse et aux gens du monde, est, à beaucoup d'égards, bien au-dessous de l'*Histoire critique de la philosophie,* de Deslandes, dont Formey parle dans son *Introduction* avec une extrême injustice. La *Logique des vraisemblances,* qui parut en 1747, est peut-être la meilleure de ses productions. Au total, on le voit, le secrétaire de l'Académie de Berlin ne fut jamais un penseur original; c'est un homme qui expose avec assez de clarté, qui se meut avec assez d'adresse dans un cercle donné, qui embrasse beaucoup et approfondit peu, et c'est surtout un partisan de Wolf; bien que de son temps et sous ses yeux même la face de la philosophie se renouvelât à la voix d'un de ses compatriotes, il s'en tint aux principes du professeur de Marbourg, et ne sembla pas se douter de l'immensité du changement qui s'effectuait autour de lui. VAL. P.

FOUCHER (Simon), philosophe français de la fin du XVIIe siècle. Peu de personnes connaissent de nos jours le nom de Foucher. Ses ouvrages, imprimés dans l'origine à un petit nombre d'exemplaires, sont devenus fort rares, et, quand ils le seraient moins, ils ne trouveraient guère plus de lecteurs; car ce sont en grande partie des opuscules de circonstance et de courtes dissertations destinées à un rapide oubli. Cependant, comme philosophe et comme érudit, comme adversaire de Malebranche et comme restaurateur de la philosophie académicienne, le nom de Foucher n'a pas été sans autorité ni même sans gloire au XVIIe siècle, et bien que la postérité se soit montrée plus sévère à son égard que ses contemporains, il a sa place marquée dans le tableau de la philosophie de cette heureuse époque.

Sa vie est peu connue. Il était fils d'un marchand de Dijon, et naquit dans cette ville le 1er mars 1644. Entré assez jeune dans les ordres, il avait reçu en même temps que la prêtrise le titre de chanoine honoraire de la Sainte-Chapelle de Dijon; mais, malgré les avantages que cette position lui présentait, il ne la conserva que deux ou trois ans. Cédant alors au désir de s'instruire, il vint à Paris prendre le grade de bachelier de Sorbonne, et peu après il se fixa dans cette ville, où d'étroites relations avec plusieurs savants déjà célèbres lui permettaient de développer son goût pour l'étude ainsi que ses talents. Lorsque les cendres de Descartes furent rapportées en France, seize ans après sa mort, Baillet nous apprend que Foucher, à peine âgé de vingt-trois ans, avait été chargé par Rohault de préparer un éloge du grand philosophe. Foucher est mort à Paris le 27 avril 1696.

L'idée à laquelle Foucher a attaché son nom est le projet, développé dans la plupart de ses ouvrages, de renouveler la philosophie académicienne, à peu près comme Juste-Lipse avait renouvelé le stoïcisme, et Gassendi le système d'Epicure. Mais sous le nom de philosophie académicienne Foucher ne comprenait pas les brillantes et sublimes spéculations du chef de l'ancienne Académie, ni même les doctrines plutôt négatives que sceptiques de Carnéade et d'Arcésilas, mais le doute, et particulièrement le doute à la manière de Socrate et de Cicéron, c'est-à-dire une sage réserve, née du sentiment de la faiblesse de l'homme, et

consistant à ne se fier qu'à l'évidence, à ne point agiter de questions insolubles, à faire l'aveu de son ignorance, et à discerner les choses que l'on sait de celles que l'on ne sait pas. Telle est la méthode que Foucher considérait comme la plus haute expression du platonisme, et de laquelle il attendait le redressement de la plupart de nos erreurs et la fin des disputes stériles. Cette manière d'entendre Platon n'est certainement pas la plus fidèle; mais, abstraction faite de l'inexactitude du point de vue historique, la pensée première de Foucher, s'il ne l'avait pas exagérée, pouvait être utilement admise, même après Descartes et Bacon. Il est, du reste, curieux d'observer en quels termes ce partisan du doute méthodique, qui devait finir par l'idéalisme, parle de l'évidence des vérités premières. Ces vérités, « il ne les a point faites, dit-il (*Dissertation sur la recherche de la vérité*, p. 75), ni les académiciens ne les ont point inventées: elles sont écrites et imprimées dans tous les esprits; ce sont autant de rayons de la lumière éternelle qui éclaire tous les hommes et luit incessamment dans le fond de leurs âmes, malgré le nuage obscur de leurs préjugés; il n'est point nécessaire qu'ils en augmentent l'éclat, et c'est assez pour eux de ne le point obscurcir. » Non-seulement Foucher reconnaît des vérités premières; il admet encore, sur la foi de la conscience et du raisonnement, la spiritualité de l'âme, son immortalité, et l'existence de Dieu, ainsi que son unité et sa providence, c'est-à-dire les dogmes les plus essentiels qui se trouvent ainsi placés en dehors des atteintes du doute, sous la sauvegarde de la raison et de la philosophie. Cependant il est une classe de vérités que Foucher ne peut se décider à admettre, ce sont les vérités sensibles, c'est l'existence des corps. En effet, comment connaissons-nous les corps? Nous ne les connaissons et nous ne pouvons les connaître, de l'aveu de tous les philosophes, que par le moyen de nos idées et sous la condition qu'elles les représentent. Or, une idée ne peut ressembler à un objet matériel, puisqu'elle est d'une nature différente; et quand elle y ressemblerait, nous ne le saurions pas, dépourvus que nous sommes de tout moyen de comparer l'original avec la copie. Nous devons donc nous abstenir de juger, et croire, à l'exemple des anciens sceptiques, que toutes les choses du dehors sont incompréhensibles. Si Foucher avait su se dégager entièrement des préjugés d'école et rester fidèle aux maximes établies par lui-même, il aurait été amené, comme le fut Reid, par cette argumentation irrésistible, à repousser la théorie des idées, sans contester la réalité des corps; mais, malgré la ferme volonté de faire au scepticisme sa part, il se laissa entraîner sur cette pente dangereuse qui conduit de la réserve au doute, et du doute à l'idéalisme.

La méthode et les doctrines de Foucher étaient trop ouvertement opposées à celles de Malebranche pour qu'il ne saisît pas l'occasion de les combattre. Cependant, malgré l'attention qu'elle excita au XVII[e] siècle, la polémique entre ces deux philosophes ne porta, en général, que sur des points d'un intérêt très-secondaire, et les grandes questions y furent un peu laissées dans l'ombre. Foucher releva minutieusement, dans la *Recherche de la vérité*, sept suppositions dénuées de preuves et sept assertions contestables, dont la dernière est l'hypothèse de la vision en Dieu. Il avoue que cette hypothèse ne fait pas moins d'honneur au jugement qu'à la piété de Malebranche, qui a vu, dit-il (*Critique de la Re-*

cherche, etc., p. 115), que ces manières selon lesquelles on croit ordinairement que nous connaissons les choses hors de nous ne sont point évidentes; mais il se plaint qu'elle ait un caractère trop théologique, et qu'elle confonde les domaines séparés de la foi et de la raison. Il soutient en outre qu'elle est insuffisante pour deux motifs : le premier, c'est qu'il est aussi difficile d'entendre comment Dieu, être infiniment plus simple et plus immatériel que nous-mêmes, est en rapport avec la matière, et comment ses idées la lui représentent, que d'expliquer la perception des objets extérieurs par l'âme; le second, c'est que les idées qui sont en Dieu, précisément parce qu'elles sont en lui et non en nous, ne servent de rien pour notre connaissance, à moins qu'elles ne déterminent dans l'âme d'autres idées qui soient ses propres manières d'être. Ces objections, présentées sous une forme concise, ne manquaient certainement ni de force, ni d'originalité; elles ont conservé de la valeur à certaines parties des opuscules de Foucher contre Malebranche, qui, sans elles, ne seraient que des curiosités bibliographiques, dénuées de toute importance aux yeux de l'historien de la philosophie.

Foucher se plaît à insister sur les avantages que sa doctrine offre à la religion; c'est, à l'en croire, la manière de philosopher la plus utile pour éviter les hérésies et pour entretenir la paix dans les Etats des princes chrétiens; c'est aussi la plus conforme aux sentiments des Pères de l'Eglise, et en particulier de saint Augustin et de Lactance, qui ont entrepris de faire voir par leurs ouvrages que la sagesse humaine consiste dans des lumières mêlées de ténèbres, sorte de milieu entre le savoir et l'ignorance (*Dissertation*, etc., p. 3 et suiv.). On serait porté à conclure de là que le scepticisme n'a été pour l'abbé Foucher, comme il le fut pour l'évêque d'Avranches, Daniel Huet, qu'une feinte et un jeu, une arme de guerre contre la raison et la philosophie au profit de la foi et de la théologie. Nous croyons que cette conclusion serait peu fondée. Foucher nous paraît avoir été très-sincère dans son doute. S'il s'étend avec complaisance sur les avantages du scepticisme, c'est évidemment pour calmer les scrupules de ses adversaires, et peut-être les siens propres; c'est afin de concilier sa foi religieuse avec sa foi philosophique, et de rester chrétien sans cesser d'être académicien. Ajoutons qu'il n'a pas poussé le doute à ses dernières extrémités, comme l'évêque d'Avranches. Son bon sens naturel, développé par l'étude assidue de Descartes, se révoltait à l'idée de méconnaître la lumière de l'évidence, et nous avons vu qu'il ne conteste pas à l'esprit humain le pouvoir de démontrer la spiritualité de l'âme, l'existence et les attributs de Dieu. Ceux qui entreprennent de décourager l'homme, afin de le ramener par le désespoir au joug de l'autorité, ne reconnaissent pas ordinairement à la raison une portée aussi haute, ni une telle fécondité.

Voici la liste à peu près exacte, non pas de tous les ouvrages de l'abbé Foucher, mais de ceux qui sont relatifs à la philosophie : nous l'empruntons à la *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, de Papillon, in-f°, Dijon, 1745, t. Ier, p. 122 et suiv.; *Dissertation sur la recherche de la vérité, ou sur la philosophie des académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes*, in-12, Paris, sans nom d'imprimeur et sans date; mais il paraît, d'après une note de la pre-

mière page, que cette dissertation remonte à l'année 1673; — ***Critique de la Recherche de la vérité, où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes,*** in-12, Paris, 1675 (Cette même année parut une *Critique* de cette critique, attribuée à Dom Robert Desgabetz, bénédictin); — ***Réponse pour la Critique à la Préface du second volume de la Recherche de la vérité,*** in-12, Paris, 1676; in-12, ib., 1679; — ***De la Sagesse des anciens, où l'on fait voir que les principales maximes de leur morale ne sont pas contraires au christianisme,*** in-12, Paris, 1682; ib., 1683; — ***Réponse à la Critique de la Critique de la Recherche de la vérité,*** in-12, Paris, 1679; — ***Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant l'apologie des académiciens, où l'on fait voir que leur manière de philosopher est la plus utile pour la religion et la plus conforme au bon sens, pour servir de réponse à la Critique de la Critique, etc., avec plusieurs remarques sur les erreurs des sens et sur l'origine de la philosophie de M. Descartes,*** in-12, Paris, 1687. Une nouvelle édition parut en 1690, accompagnée d'une ***Histoire des académiciens.*** Foucher y joignit deux ans plus tard une troisième partie, et une quatrième en 1693. Tous ces opuscules furent alors réunis sous le titre de ***Dissertations sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens, avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes,*** in-12, Paris, 1693; — ***Lettre à M. Lantin, conseiller au parlement de Bourgogne, sur la question, si Carnéade a été contemporain d'Epicure.*** Elle a été imprimée dans le *Journal des savants* de 1691; — ***Deux lettres à Leibnitz,*** publiées par Dutens dans le recueil de ses OEuvres, t. II, p. 102 et 240; — ***Dialogue entre Empiriastre et Philalèthe,*** in-12, sans nom d'imprimeur ni de ville. On n'a imprimé que 360 pages de cet ouvrage resté incomplet. C. J.

FRANÇAISE (PHILOSOPHIE). Du fonds commun de la philosophie scolastique commencent à se détacher, au XVIe siècle, toutes les philosophies nationales de l'Europe moderne. Déjà dans Ramus se manifeste l'esprit qui bientôt doit caractériser la philosophie française. En effet, quel a été le but de l'entreprise si éclatante et si audacieuse de Ramus? Affranchir à jamais la philosophie non-seulement de l'autorité d'Aristote, mais de toute autre autorité, sauf celle de la raison, la mettre à la portée d'un plus grand nombre d'intelligences, la faire sortir de la théorie pure pour entrer dans les applications et dans la pratique. C'est pourquoi dans ses écrits et dans ses leçons il dépouille toutes les vieilles formes de la philosophie scolastique, pour y substituer des formes littéraires et oratoires; c'est pourquoi il accompagne toujours d'applications et d'exemples ses préceptes de logique, nouveautés qui font scandale dans la vieille université de Paris. Enfin, Ramus, en introduisant l'usage de la langue commune à la place de la langue latine dans les ouvrages de philosophie, a le premier renversé cette barrière infranchissable d'une langue étrangère, qui fermait au grand nombre l'accès des questions philosophiques. Plus de cinquante ans avant l'auteur du *Discours de la méthode,* Ramus a publié en français un traité de dialectique. Ainsi, brillant et malheureux précurseur de Descartes, il inaugura avec éclat la philosophie française au milieu du XVIe siècle, et au sein même de l'université

de Paris. Il paya cet honneur de sa vie, et le jour de la Saint-Barthélemy, il périt victime des haines philosophiques et religieuses accumulées contre lui. A la même époque l'Italie, plus encore que la France, produisait de hardis novateurs en philosophie. Parmi eux, il en est qui ont passé en France une partie de leur vie, et qui, sans nul doute, ont contribué par leur influence au mouvement philosophique, d'où devait sortir la philosophie française du XVIIe siècle. Tels furent Giordano Bruno, qui enseigna et eut des disciples à Paris; Vanini, qui passa en France une grande partie de sa vie errante, et expia à Toulouse, par une mort plus cruelle encore que celle de Ramus, la témérité de ses opinions philosophiques et religieuses; tel fut aussi Campanella, qui, échappé après les plus cruelles tortures des cachots des Espagnols et des inquisiteurs, vint achever paisiblement en France sa vie orageuse, sous la protection du cardinal Richelieu. Avec des formes moins scientifiques, Rabelais, Montaigne et Charron, animés de ce même esprit de critique. et d'indépendance, qui de tout côté se faisait jour, contribuèrent aussi à discréditer, en les couvrant de ridicule, l'esprit et les formes de la philosophie scolastique. Il ne faut pas oublier Gassendi, à la fois prédécesseur et contemporain de Descartes. Dans ses *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristotelem*, Gassendi porta le dernier coup à l'autorité d'Aristote, et à la vieille philosophie scolastique vainement défendue par les arrêts des parlements et de la Sorbonne; et le premier peut-être il donna chez nous l'exemple d'une discussion philosophique élégante, claire et précise.

Mais, si les libres penseurs du XVIe siècle ont commencé au péril de leur vie cette révolution du sein de laquelle devait sortir la philosophie française, ils n'ont pas eu la gloire de l'achever. Ils ont préparé, ils n'ont pas constitué la philosophie française. Cette gloire appartient à Descartes. Sortie du sein des ruines de la philosophie scolastique, vers la fin du XVIe siècle, arrosée et fécondée par le sang de quelques généreux martyrs de l'indépendance de la raison, définitivement fondée par Descartes, la philosophie française nous présente dans son histoire trois grandes révolutions, si l'on compte celle qui lui donna naissance. A partir du milieu du XVIIe siècle, jusque vers le milieu du XVIIIe, la philosophie de Descartes règne en France sans rivale. Elle subjuge toutes les grandes intelligences de l'époque. Elle suscite Malebranche et Spinoza, elle influe puissamment sur Locke et sur Leibnitz. Non-seulement elle marque de son empreinte toute la philosophie, mais toute la science et toute la littérature du grand siècle. Ni dans les temps anciens, ni dans les temps modernes, une autre école ne s'est produite avec de plus grandes et de plus glorieuses destinées. Cependant au XVIIIe siècle, une vive réaction s'opère dans les esprits et le cartésianisme succombe. Aussi rapide avait été son triomphe, aussi rapide est son déclin. Comment est tombée cette grande philosophie si remplie de vérités fortes et fécondes? Comment surtout est-elle tombée sous les coups d'une métaphysique aussi fausse que superficielle? Le cartésianisme triomphant se discrédita bientôt par les prétentions et l'arrogance de ses disciples qui, dans leur enthousiasme pour le génie de Descartes, juraient déjà sur la parole du nouveau maître, et prétendaient le faire succéder à l'infaillibilité d'Aristote : de telle sorte, que les adversaires du cartésianisme

parurent au XVIIIe siècle faire une protestation nouvelle en faveur de l'indépendance de l'esprit humain. Le cartésianisme se perdit encore, et par son dédain pour l'expérience, à un temps où l'expérience était de toute part mise en honneur et consacrée par de grandes découvertes dans toutes les branches des sciences physiques et naturelles, et par la fausseté et la témérité de quelques-unes de ses hypothèses soit physiques, soit métaphysiques. Il eut le tort de repousser l'hypothèse de l'attraction de Newton, et de s'attacher avec opiniâtreté à l'hypothèse des tourbillons, que le brillant interprète de Locke et de Newton en France, Voltaire, avait si victorieusement réfutée dans ses éléments de physique. Le cartésianisme en était donc venu au point de sembler vouloir à son tour immobiliser la science, et en même temps immobiliser la société en s'abstenant, à l'exemple de son maître, de toute spéculation sur l'ordre social et politique. Telles sont les causes principales qui perdirent le cartésianisme, et firent accepter au XVIIIe siècle, des mains de Voltaire, un système placé sous le patronage de Bacon, le philosophe de l'expérience, et recommandé par le nom de son auteur, défenseur intrépide de la liberté religieuse et politique de l'Angleterre.

Rien de plus superficiel et de plus faux que la métaphysique de Locke et de Condillac, opposée à la métaphysique de Descartes et de Malebranche. On connaît les traits fondamentaux de cette philosophie. Elle prétend faire dériver toutes nos connaissances de la sensation; elle rejette toutes les idées innées en général, et en particulier l'idée de l'infini, sur laquelle Descartes avait si fortement fondé la preuve de l'existence de Dieu. Mais, d'un autre côté, elle se recommandait à la plupart des esprits, en proclamant le règne de l'observation, en soutenant l'attraction de Newton contre les tourbillons de Descartes, en liant sa cause à celle des réformes sociales et politiques, en prêchant la tolérance, la liberté, l'égalité. Elle ne considérait pas seulement l'homme en lui-même, mais aussi l'homme en société; elle se préoccupait du droit naturel et politique si négligé par le cartésianisme; elle combattait pour faire pénétrer dans l'organisation sociale les principes de la justice et de la raison; elle déclarait la guerre à la superstition et au despotisme. C'est par là qu'en dépit de la faiblesse et de la fausseté de ses principes métaphysiques, elle triompha de la philosophie du XVIIe siècle: sa domination fut à peu près aussi longue, et non moins absolue que celle du cartésianisme.

A son tour elle succomba dans les premières années du XIXe siècle. Elle fut condamnée sans appel le jour où elle fut examinée et jugée en elle-même, dans sa métaphysique, abstraction faite de sa lutte généreuse contre l'intolérance, la superstition et le despotisme. Or, ce jour arriva lorsque, la grande cause qu'elle avait défendue ayant triomphé, et la révolution étant terminée, rien ne s'opposait plus à un examen impartial et approfondi de ses doctrines métaphysiques. La réaction fut commencée par MM. Maine de Biran et Laromiguière, qui remirent en lumière l'activité essentielle de l'âme, niée ou du moins méconnue par la plupart des métaphysiciens du XVIIIe siècle, et surtout par Condillac. Elle fut continuée et développée avec plus d'autorité par M. Royer-Collard qui, s'aidant de la philosophie écossaise, renversa le fameux principe, que toutes nos idées viennent des sens. Enfin, avec bien plus

de force et d'éclat, et en revenant aux principes fondamentaux du cartésianisme, M. Cousin acheva cette nouvelle révolution philosophique. Il approfondit les caractères et l'origine des idées absolues; comme Malebranche, il les rapporta à une raison impersonnelle et divine de laquelle participent tous les êtres raisonnables. Ainsi il reconstitua une philosophie nouvelle qui prit le nom d'éclectisme, pour marquer qu'elle aspirait à comprendre en une même synthèse tous les éléments de la nature humaine, séparés ou mutilés par des systèmes plus ou moins exclusifs. A la même époque, et avec un certain retentissement, parurent d'autres réformateurs en philosophie; nous ne contestons ni leur talent, ni leur influence dans un cercle plus ou moins étroit; nous pensons qu'ils méritent une place dans une histoire générale de la philosophie française. Mais les uns niaient la raison, c'est-à-dire le principe même de toute philosophie, pour lui substituer l'autorité et la révélation; les autres s'occupaient plutôt d'une nouvelle organisation sociale que de métaphysique proprement dite, et d'ailleurs, en métaphysique, ils étaient plutôt les continuateurs que les adversaires de la philosophie du XVIII[e] siècle. Nous n'éprouvons donc aucun scrupule à appeler plus spécialement philosophie française, le mouvement philosophique connu sous le nom d'éclectisme. Avec la meilleure foi du monde, nous cherchons vainement une autre école qui, soit par sa méthode, soit par ses principes, soit par son influence, puisse plus légitimement prétendre à ce titre. Nous invoquons ici en notre faveur l'impartial témoignage de tout le monde savant. En Allemagne, en Angleterre, en Italie, qu'appelle-t-on philosophie française, que critique-t-on comme la philosophie française, si ce n'est l'éclectisme?

Telles sont les trois grandes phases parcourues par la philosophie française depuis le commencement du XVIII[e] siècle jusqu'à nos jours. Chacune de ces phases présente des différences profondes que nous venons de signaler rapidement. Mais, au milieu de ces différences, il y a des ressemblances qui constituent l'unité et l'esprit commun de la philosophie française. Quelles sont ces ressemblances, c'est-à-dire quels sont les caractères généraux qui distinguent la philosophie française entre toutes les philosophies de l'Europe moderne, quelle est sa physionomie propre, quel est l'esprit particulier qui l'anime? Il faut chercher la réponse à cette question dans l'examen de ce qu'il y a de plus général dans sa méthode et dans ses principes.

Une foi ferme et inébranlable dans l'autorité et la souveraineté de la raison, voilà quel est, à ce qu'il nous semble, le premier et le plus général caractère de la méthode adoptée par la philosophie française. Après avoir mis à l'écart, comme dans une arche sainte, à l'exemple de Descartes son maître, toutes les vérités révélées, le XVII[e] siècle dans le domaine de la pure philosophie, est tout aussi ferme sur ce point fondamental, que le XVIII[e] siècle lui-même ou le XIX[e]. Tous les cartésiens placent également dans l'évidence l'unique criterium de la vérité. En matière de philosophie, Bossuet, tout autant que Voltaire, soutient la souveraineté de la raison. C'est l'autorité et la tradition qu'il faut suivre dans l'ordre de la foi, et la seule raison dans l'ordre de la science; voilà ce que répètent à chaque page Pascal, Arnauld, Malebranche, Fénelon et Bossuet. Aussi, ni le XVII[e] ni le XVIII[e] siècle ne nous présentent le triste

spectacle de philosophes cherchant la vérité philosophique ailleurs que dans la raison, soit dans la révélation ou la tradition, soit dans l'inspiration et l'extase. Ces déplorables erreurs étaient réservées à notre temps. Il est vrai que l'école théologique, représentée par MM. de Maistre et de Bonald, n'a été qu'un accident qui n'a pas laissé après lui de traces profondes, et qui n'a pas altéré le caractère général de notre esprit philosophique. Cette foi si ferme en l'autorité de la raison, a préservé la philosophie française des écarts du scepticisme et du mysticisme. Il est remarquable combien le scepticisme tient peu de place dans son histoire. Si l'on y trouve quelques philosophes sceptiques, ils ne sont qu'au second ou au troisième rang. C'est à l'Angleterre et à l'Allemagne qu'appartiennent les grands sceptiques des temps modernes. Il en est de même du mysticisme, qui a aussi sa source dans une défiance des forces et de la légitimité de la raison. Le rôle du mysticisme est à peu près nul dans la philosophie française du XVIIe et du XVIIIe siècle. Souvent on a accusé de mysticisme Fénelon, l'ami de madame Guyon. On peut découvrir peut-être cette tendance dans quelques-unes de ses maximes de piété, mais non dans sa philosophie, qui est celle de Descartes. Voilà donc un premier caractère général de la méthode qui se retrouve identique dans toutes les phases de la philosophie française.

Un autre caractère non moins général de notre méthode philosophique, est d'aller du connu à l'inconnu, de s'appuyer sur l'expérience, c'est-à-dire de prendre l'âme humaine, non pas pour le terme et la mesure, mais pour le point de départ de toutes les spéculations sur la nature de Dieu et sur la nature des êtres. Quelle réalité connaissons-nous immédiatement dans l'intimité de sa nature et non pas seulement par voie d'induction et d'hypothèse? Nulle autre, si ce n'est notre réalité propre, si ce n'est nous-mêmes. Où pouvons-nous puiser une idée légitime de la nature de la substance, de la nature de Dieu et de ses attributs? Nulle part ailleurs qu'au dedans de nous-mêmes et dans le sentiment immédiat que nous avons de notre causalité, de notre amour, de notre liberté, de notre intelligence? La philosophie française, en général, a toujours eu conscience de cette vérité, et toujours suivi cette méthode. Elle ne se place pas de prime abord au sein de l'absolu pour en déduire *à priori* les êtres contingents en général et l'homme en particulier; elle prend, au contraire, son point d'appui dans l'âme humaine et dans la conscience, d'où elle s'élance jusqu'aux sommets les plus élevés de la métaphysique ou de l'ontologie. Sans doute, l'absolu, l'infini, nous sont déjà donnés en même temps que le contingent et le fini au sein du premier fait de conscience. Le cartésianisme ne s'y est pas trompé; mais il a également reconnu que pour déterminer les attributs de l'infini, il fallait procéder par une induction, dont le fondement nécessaire était la connaissance de la nature et des facultés de l'âme humaine. Telle est la voie indiquée par Descartes. *Je pense, donc je suis;* voilà la vérité première qu'il place à la base de toutes les autres. Or, cette vérité est celle de notre propre existence, immédiatement attestée par la conscience. Depuis Descartes, tel a été le point de départ de tous les philosophes français, avec cette différence que les uns ont été au delà, et que les autres y sont demeurés enfermés. On

trouve dans Spinoza une exception à cette règle générale; mais on n'en trouve pas dans le cartésianisme français, et encore moins dans la philosophie du XVIIIe siècle.

Non-seulement les philosophes français ont été à peu près unanimes à prendre pour point de départ l'étude plus ou moins approfondie de l'âme humaine, mais ils sont à peu près également unanimes à lui appliquer les mêmes procédés et la même méthode. Cette méthode est la méthode psychologique tout entière exprimée dans ce précepte : Rien n'appartient à l'âme que ce que la conscience et la réflexion nous découvrent; tout ce que les sens nous attestent, tout ce que l'imagination reproduit, appartient exclusivement au corps et non à l'âme. Descartes, dans ses *Méditations*, a donné à la fois le précepte et l'exemple de cette méthode. Après lui, avec plus ou moins d'exactitude et de profondeur, elle a été suivie, soit par les philosophes du XVIIe siècle, soit par les philosophes du XVIIIe. En effet, sauf le degré d'exactitude et de profondeur, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* suit la même méthode que l'auteur des *Méditations*. A son tour, Condillac la suit, soit qu'il l'ait empruntée à Locke, soit qu'il l'ait empruntée à Descartes. Il ne faut pas s'étonner de la diversité des résultats obtenus par les uns et par les autres; cette diversité s'explique parfaitement par la seule diversité des applications d'une même méthode. En l'appliquant avec plus de force et de profondeur, l'éclectisme a retrouvé dans la conscience ce qu'y avait découvert le génie de Descartes et de Malebranche.

En prenant ainsi son point de départ dans le sentiment immédiat de notre propre réalité, la philosophie française s'est préservée du panthéisme; comme par sa foi dans l'autorité de la raison, elle s'est préservée du scepticisme et du mysticisme. En effet, quand on part d'abord de la conscience de notre réalité et de notre causalité propre pour arriver ensuite à concevoir la nature du monde et de Dieu, on est peu disposé à sacrifier cette réalité à quelque hypothèse ontologique plus ou moins spécieuse. Certains principes de la métaphysique de Descartes pouvaient peut-être aboutir à cette conséquence; mais Descartes et Malebranche, mais le cartésianisme français tout entier ont su résister à cette tendance, et se retenir sur la pente glissante de ces principes. Ainsi, grâce à sa méthode, la philosophie française s'est en général préservée de ces grandes erreurs qui discréditent la philosophie en la mettant en contradiction directe avec les croyances du sens commun. Nul doute qu'elle ne doive en grande partie à sa sagesse l'influence profonde qu'elle a exercée sur les destinées sociales et politiques de la France et même de l'Europe tout entière.

En outre, la méthode propre à la philosophie française se distingue par un caractère extérieur qu'il importe de signaler. Ce caractère extérieur est une admirable clarté par laquelle elle frappe tous les yeux, et s'adresse à toutes les intelligences. A la différence des philosophes d'autres contrées, qui, dans leur langue et leurs formules obscures et bizarres, semblent ne vouloir faire que des monologues avec eux-mêmes, et s'efforcer d'être inintelligibles à tous les autres, les philosophes français parlent une langue intelligible à tout le monde, et font tous leurs efforts pour donner une forme populaire à leur méthode et à leurs doc-

trines. Déjà nous avons signalé cette tendance dans Ramus; elle a été encore bien plus évidente et plus efficace dans Descartes. Pourquoi Descartes a-t-il écrit en français le *Discours de la Méthode?* Il dit lui-même que c'est pour s'adresser à tous les hommes de bon sens, et non pas seulement aux pédants nourris de grec et de latin. Il voulait, raconte son historien Baillet, être compris des enfants et des femmes. On a trouvé dans ses papiers, après sa mort, le commencement d'un dialogue dans lequel, sous une forme toute populaire, il exposait les principes du *Discours de la méthode* et des *Méditations*. Pour la forme comme pour le fond, la philosophie du XVIIe siècle a subi l'influence de Descartes. La clarté du maître se retrouve dans les disciples, et jusque dans les plus hautes spéculations de Malebranche et de Fénelon sur la raison éternelle et sur l'infini. Cette même tendance et ce même caractère se retrouvent à un plus haut degré dans les philosophes du XVIIIe siècle. La langue de Voltaire est encore plus claire que celle de Descartes, et la philosophie du XVIIIe siècle a fait encore plus d'efforts pour introduire ses principes dans toutes les intelligences. Depuis le pur traité de métaphysique jusqu'au roman et au conte, il n'est point de forme dont elle ne se soit revêtue pour se rendre accessible à tous.

Cette clarté d'exposition ne dérive pas seulement du caractère propre de la langue française, mais aussi de l'idée que les philosophes français se sont généralement faite du but de la philosophie. Les philosophes français ne sont pas des solitaires contemplatifs, se livrant à leurs spéculations métaphysiques sans aucun souci de leur influence au dehors et de leurs conséquences pratiques. Ils ne conçoivent pas la philosophie comme une science stérile sans rapport aux choses de ce monde. Descartes, de même que Bacon, dans le *Discours de la méthode*, assigne à la philosophie un but pratique. Il explique comment ce but pratique a été si souvent méconnu, par cette excellente raison, que la plupart s'arrêtent rebutés devant l'apparente stérilité des principes de la métaphysique par lesquels il faut nécessairement passer avant d'arriver aux conséquences. La philosophie du XVIIIe siècle a été encore plus loin dans cette voie, et s'est peut-être plus préoccupée de la pratique que de la théorie, des applications que des principes. Avant tout, elle a eu pour but de détruire les croyances vieillies du passé, de faire triompher la tolérance, la liberté, les droits sacrés de l'humanité. Il semble même que souvent, au lieu de considérer la vérité des principes en eux-mêmes, elle ne les ait adoptés que comme des armes plus ou moins redoutables contre les adversaires de l'esprit nouveau. De là les erreurs, les inconséquences, les contradictions que chacun peut si facilement découvrir et reprendre en elle, et pour lesquelles sera indulgent quiconque tiendra compte des immenses services qu'elle a rendus à la cause de l'humanité.

Quelle que soit la diversité dans les applications de cette méthode commune, cependant elle a nécessairement produit quelques résultats généraux au sein de la philosophie française. Il en est un d'abord qui dérive tout naturellement de la méthode psychologique, à savoir le spiritualisme, c'est-à-dire la distinction du principe pensant et du principe corporel. Malgré l'opposition de Gassendi et de sa petite école, la prédominance du spiritualisme est évidente dans toute la philosophie du

XVIIe siècle. Elle n'est pas moins évidente dans la philosophie de notre époque; où elle paraît contestable, c'est dans la philosophie du XVIIIe siècle, dont l'idée, pour un grand nombre d'esprits, est étroitement associée aux doctrines d'Helvétius, de Lamettrie et du baron d'Holbach. Mais ces matérialistes ne sont que des enfants perdus de la philosophie du XVIIIe siècle; ils n'en sont ni les chefs ni les représentants. On sait qu'ils ont été hautement désavoués et sévèrement blâmés par Voltaire et par Rousseau : or, Voltaire et Rousseau ne sont-ils donc pas les chefs des libres penseurs du XVIIIe siècle? Condillac, qui a dit que nous ne sortions jamais de notre pensée, soit que nous nous élevions vers les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, incline plutôt à l'idéalisme qu'au matérialisme : or, Condillac n'a-t-il pas été le métaphysicien par excellence du XVIIIe siècle? En général, jusqu'à présent, on s'est beaucoup trop attaché à marquer par où la philosophie du XVIIIe siècle diffère de la philosophie du XVIIe, et pas assez par où elle s'y rattache. Nous allons en donner une preuve nouvelle, dans les considérations suivantes, sur un autre point de doctrine commun à toute la philosophie française.

Ce point commun de doctrine est la croyance en une raison universelle, lumière qui éclaire tous les hommes, principe d'une justice et d'une morale universelle et absolue, principe de devoirs absolus et de droits imprescriptibles pour tous les êtres raisonnables. Cette doctrine appartient non-seulement à la philosophie du XVIIe et du XIXe siècle, mais aussi à celle du XVIIIe. Une telle assertion, plus encore peut-être que la précédente, paraîtra étrange à ceux qui sont accoutumés à voir la philosophie du XVIIIe siècle tout entière dans cette maxime que toutes nos idées viennent des sens. Cependant il est facile de la justifier, et de montrer encore ici le lien qui rattache le XVIIIe siècle au XVIIe.

Descartes avait reconnu l'existence de cette raison universelle dans ce qu'il appelle les idées innées, et particulièrement dans l'idée de l'infini, sur laquelle il a fondé la preuve de l'existence de Dieu. Mais il n'a fait aucune application de cette raison universelle soit à l'ordre social, soit même à la morale pure. Sous ce point de vue Malebranche l'emporte de beaucoup sur son maître Descartes. Non-seulement, au point de vue métaphysique, il a beaucoup plus approfondi la nature de cette raison universelle; mais encore il en a déduit les principes absolus de la justice, et fondé sur ces principes une morale tout entière. Il ne se borne pas même entièrement à la morale pure, et déjà il en fait quelques applications au droit social et politique. C'est ainsi qu'il définit le souverain admirablement, le vicaire de la raison. Bossuet et surtout Fénelon ont en ce point suivi les traces de Malebranche plutôt que celles de Descartes. Comme lui, ils admettent une raison universelle et divine éclairant toutes les intelligences; comme lui, ils en déduisent une morale, ils posent et invoquent d'après le même fondement des maximes absolues de justice. On voit dans tous les ouvrages de Fénelon, et principalement dans le *Télémaque*, une tendance marquée à faire une application de ces maximes à l'organisation sociale et politique. Considéré sous ce point de vue, Fénelon forme, pour ainsi dire, la transition entre les philosophes du XVIIe et les philosophes du XVIIIe siècle. Ainsi, en général, les philosophes du XVIIe siècle avaient considéré la raison universelle en elle-même, dans son essence ontolo-

gique et dans son application à la morale pure ; mais l'idée ou la résolution leur avait manqué d'en étendre plus loin les applications dans le domaine de l'organisation sociale et politique. Or, telle fut la mission accomplie d'une manière éclatante par le XVIIIe siècle. Mais les philosophes du XVIIIe siècle ne sont-ils pas unanimes à rejeter bien loin les idées innées, les idées naturelles, absolues, à proclamer que toutes les idées, sans exception, viennent des sens, et, en conséquence, ne sont-ils pas unanimes à nier l'existence d'une raison universelle et toutes les vérités nécessaires, soit pour la spéculation, soit pour la pratique? Il est vrai que tel est leur langage; il est vrai que la négation de tous les principes absolus de justice et de droit est contenue implicitement dans la fausse hypothèse sur l'origine de nos connaissances, aveuglément adoptée et opiniâtrement défendue par la philosophie de cette période. C'est en quoi consiste leur erreur, et cette erreur a été trop souvent et trop bien démontrée pour qu'il soit besoin d'y insister. Mais, s'ils nient théoriquement et la raison universelle et les principes absolus, en revanche ils les admettent et les invoquent explicitement dans la pratique quand il s'agit de morale, de justice et de politique. Partout on dit et on répète que Voltaire est un disciple aveugle de Locke et de la philosophie de la sensation ; cependant cela n'est vrai qu'avec une énorme restriction. En effet, Voltaire admet une raison universelle, la même chez tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Il considère même cette raison comme une émanation de l'Être suprême (t. VI, p. 65 de l'édit. de Kehl.) « Cette raison, dit-il encore (*Ib.*, p. 39), enseigne à tous les hommes qu'il y a un Dieu, et qu'il faut être juste. » Avec autant d'éloquence, avec autant de force que l'auteur du traité *de l'Existence de Dieu*, il soutient qu'il y a une morale et une justice universelles, des lois naturelles antérieures et supérieures à toutes les lois écrites, et il montre cette justice et ces lois naturelles reconnues à la Chine et au Japon tout aussi bien qu'à Londres ou à Paris. « L'idée de la justice, dit-il (*le Philosophe ignorant*, c. 31 et 32), me paraît tellement une vérité du premier ordre, à laquelle tout l'univers donne son assentiment, que les plus grands crimes qui affligent la nature humaine sont tous commis sous un faux prétexte de justice.... La notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion. » Il ne serait pas difficile de multiplier à l'infini de pareilles citations pour prouver qu'il s'agit ici d'un système, et non pas de quelques passages contradictoires échappés par hasard à la plume facile et abondante de Voltaire. On peut s'en convaincre en lisant son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Le principe constant de toute sa critique historique est l'idée d'une morale et d'une raison universelle, et l'histoire, telle qu'il l'écrit, est un admirable et perpétuel plaidoyer en faveur de cette justice et de cette raison. Voltaire lui-même déclare hautement que sur ce point important il se sépare de Locke. Il combat tous ses arguments contre l'existence d'une morale universelle. Il ose même pousser l'irrévérence jusqu'à se moquer un peu de l'excessive crédulité avec laquelle son philosophe par excellence accueille indistinctement tous les faits qu'il croit pouvoir objecter contre

l'existence de principes universels de morale. Je cite Voltaire lui-même : « En abandonnant Locke en ce point, je dis avec le grand Newton : *Natura est semper sibi consonans*, la nature est toujours semblable à « elle-même. » La loi de la gravitation qui agit sur un astre agit sur tous les astres, sur toute la matière; ainsi la loi fondamentale de la morale agit sur toutes les nations bien connues. » (*Le Philosophe ignorant.*) On voit qu'il est impossible de se mettre en opposition plus directe avec la philosophie de Locke. Donc Voltaire en proscrivant les idées innées entendues en un sens où nous-mêmes nous les proscririons, proclame avec Malebranche et Fénelon une raison universelle et divine éclairant tous les hommes, et leur découvrant à tous en tous les temps et dans tous les lieux les mêmes principes absolus de justice et de morale.

Les penseurs les plus éminents du xviiie siècle, de même que Voltaire, admettent cette doctrine. Elle est explicitement énoncée dans le premier chapitre de l'*Esprit des lois*. « Avant qu'il y eût des lois faites, dit Montesquieu, il y avait des rapports de justice possibles... Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle tous les rayons n'étaient pas égaux.... Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi qui les établit. » Qui ne se rappelle quelques-unes de ces admirables pages de l'*Emile* et de la *Nouvelle Héloïse*, où Rousseau proteste avec tant d'éloquence contre la morale de l'intérêt et du plaisir, en invoquant et proclamant cette loi absolue de l'honnêteté et du devoir révélée par la conscience ? Malgré ses fougueux emportements d'athéisme et de matérialisme, Diderot lui-même nous présente de belles pages et de beaux mouvements inspirés par les mêmes vérités. Dans son tableau d'une esquisse historique des progrès de l'esprit humain, Condorcet s'appuie aussi sur ces lois universelles et nécessaires de la justice. « L'analyse, dit-il, nous fait découvrir dans le développement de notre faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur, le fondement des vérités générales qui déterminent les lois immuables, nécessaires du juste et de l'injuste. » Il en déduit ces droits imprescriptibles et sacrés de l'humanité dont il eut l'honneur de défendre si intrépidement la cause, non-seulement dans la spéculation et dans les livres comme ses prédécesseurs, mais aussi dans la pratique et dans les premières grandes assemblées nationales de la révolution. C'est surtout dans les ouvrages et dans la vie de Condorcet qu'est visible le passage de la théorie philosophique aux applications sociales et politiques. Avoir abouti à la déclaration des droits de l'homme, à cette magnifique formule de la liberté, de l'égalité et de la fraternité toujours vraie, toujours sacrée, quelque abus qu'on en ait pu faire et qu'on puisse en faire encore, en un mot avoir abouti à la révolution de 89, voilà l'éternel honneur de la philosophie du xviiie siècle ! En quel pays du monde, en quel temps, la philosophie a-t-elle agi d'une manière plus profonde et plus heureuse sur les destinées de l'humanité ? A la même époque, Kant et surtout Fichte, pénétrés de la vérité de ces mêmes principes, tentèrent également d'agir par la philosophie sur l'organisation sociale et politique de la nation allemande; mais leur influence ne peut être comparée à celle des philosophes français, et les réformes accomplies dans l'Allemagne

elle-même furent plutôt l'effet des idées françaises que de la philosophie allemande.

Or, d'où vient cette influence si forte et si féconde de la philosophie du xviiie siècle ? Par quoi a-t-elle enfanté 89 et la déclaration des droits? Assurément ce n'est pas par cette maxime fameuse que toutes nos idées viennent des sens, ni par cette conséquence qui logiquement en découle, à savoir qu'il n'y a ni juste ni injuste, ni devoir ni droits. Le mouvement philosophique du xviiie siècle et son influence doivent paraître la plus étrange des énigmes à qui les considère sous ce point de vue exclusif. C'est par une ardeur généreuse à suivre, dans toutes ses applications sociales et politiques, cette raison universelle dont le cartésianisme avait montré l'apparition au sein de la conscience, que la philosophie du xviiie siècle a marqué glorieusement sa place dans l'histoire des progrès de l'humanité. La philosophie du xviie siècle avait placé dans la raison universelle le principe du vrai absolu; elle avait fait triompher son indépendance souveraine et ses droits dans l'ordre de la spéculation et de la science pure. A son tour le xviiie siècle, reprenant son œuvre là précisément où elle l'avait laissée, travaille à faire triompher ses droits dans l'ordre social et politique.

Nous avons insisté sur ce rapport entre la philosophie du xviie et du xviiie siècle, parce que généralement il a été méconnu. Nous n'avons pas besoin d'insister aussi longuement sur ce même rapport entre la philosophie du xixe siècle et celle du xviie siècle, à cause de son incontestable évidence. Chacun sait que, par la théorie de la raison, l'éclectisme relève directement de la philosophie de Descartes et de Malebranche. En effet, à l'exemple de Descartes, il constate qu'en même temps que nous avons conscience de notre nature finie, nous ne pouvons pas ne pas avoir l'idée d'une nature infinie, idée qui renferme en elle-même la vérité de l'existence de Dieu. De même que Malebranche, il conçoit la raison comme impersonnelle et divine de sa nature. Mais l'éclectisme ne s'est pas borné comme Descartes à considérer la raison en elle-même : déjà il l'a suivie dans ses conséquences morales, sociales et politiques, et tout semble indiquer qu'il ira plus loin encore dans cette voie à l'exemple de la philosophie du xviiie siècle. Héritière à la fois de la philosophie des deux grands siècles qui l'ont précédée, la philosophie du xixe, en revenant aux grands principes métaphysiques du cartésianisme et en combattant les principes de Condillac, n'a pas en même temps renoncé à cet amour ardent de l'humanité et de la justice sociale qui animait la philosophie du xviiie siècle. Ce qu'elle laisse seulement au xviiie siècle, c'est cette flagrante contradiction par laquelle il réclamait et défendait les droits de l'humanité et de la justice, tandis qu'il soutenait un principe métaphysique qui en contenait implicitement la plus absolue négation.

Au xixe siècle, en dehors de la philosophie éclectique, d'autres écoles se sont produites auxquelles déjà nous avons fait allusion. Malgré les différences qui les séparent de l'éclectisme, malgré la vivacité avec laquelle elles lui ont déclaré la guerre, elles ont plus d'un rapport avec lui, et reproduisent les caractères généraux de la philosophie française. Il faut en excepter l'école théologique; mais l'homme de génie dont elle a pu quelque temps se vanter, M. de Lamennais, a subi lui-même l'irrésistible influence de l'esprit philosophique français, et, dans son *Es-*

quisse d'une philosophie, il a renoncé au criterium du consentement universel et de la tradition, pour revenir à l'autorité de la raison, que d'abord il avait réprouvée et maudite avec un éclat extraordinaire. Qu'on laisse de côté les vaines et aigres récriminations, qu'on ne s'arrête pas à la différence des termes, et en allant au fond même des choses on reconnaîtra de nombreuses et grandes ressemblances entre l'éclectisme et les doctrines de M. de Lamennais et de quelques autres, par exemple la distinction de trois grandes facultés de l'âme humaine, l'activité, la sensibilité et l'intelligence, l'existence d'une raison universelle et absolue, la participation nécessaire de l'homme et de tous les êtres finis avec Dieu. L'antériorité appartenant à l'éclectisme, c'est à son influence qu'il faut rapporter l'honneur de ces ressemblances. Enfin ils sont animés de ce même esprit libéral; ils ont cette même tendance aux applications sociales et politiques qui caractérise plus spécialement la philosophie du XVIIIe siècle. C'est à ce point de vue qu'ils ont surtout attaqué l'éclectisme, lui reprochant d'être infidèle à l'esprit du XVIIIe siècle. Mais le reproche n'est pas mérité. Les principes de l'éclectisme contiennent les conséquences les plus libérales, et il a agi d'après ces principes, soit dans le passé, en luttant avec le parti libéral contre les tendances mauvaises de la Restauration, soit dans le présent, en résistant énergiquement aux hommes d'affaires et aux théologiens qui veulent supprimer ou mutiler la philosophie dans l'enseignement public.

Telles sont les principales phases parcourues depuis Ramus jusqu'à nos jours par la philosophie française, et tels sont les caractères les plus généraux, soit de sa méthode, soit de ses principes. J'ai montré que, grâce à l'excellence de sa méthode, elle s'est en général préservée des écarts du scepticisme, du mysticisme et du panthéisme. Elle a su se tenir à égale distance des témérités de l'idéalisme allemand et des timidités de l'empirisme anglais. Mais ce qui la recommande entre toutes les philosophies modernes, c'est l'action qu'elle a exercée sur le monde social, c'est le long et éloquent plaidoyer par lequel elle a démontré et gagné la cause des droits de l'humanité, c'est la réforme accomplie sous son influence dans le sein des sociétés modernes. Par là elle s'élève au-dessus de toutes les autres philosophies, par là elle a droit à la reconnaissance du monde entier. Telle a été la philosophie française dans le passé, telle elle sera dans l'avenir, sous peine d'abdiquer son antique influence en perdant tout ce qui, jusqu'à présent, a fait son caractère propre, sa puissance et son originalité. F. B.

FRANKLIN (Benjamin), né à Boston, le 17 janvier 1706, mort à Philadelphie, le 17 avril 1790, a joué un rôle trop original et trop considérable dans la révolution intellectuelle et morale, aussi bien que dans l'histoire politique du XVIIIe siècle, pour que nous puissions lui refuser une place dans ce recueil. Il est vrai que Franklin n'a attaché son nom à aucun système de philosophie. A part quelques lettres et quelques mémoires sur ses expériences en physique, et une correspondance assez volumineuse, consacrée presque tout entière aux affaires publiques où il s'est trouvé mêlé, Franklin n'a guère écrit que des almanachs et, dans un âge très-avancé, des mémoires sur sa vie pour servir à l'instruction de ses enfants. Mais il résume en lui, au plus haut

degré, le génie pratique, l'esprit politique et moral du XVIIIe siècle, comme Voltaire en représente le scepticisme métaphysique et religieux. Vivant, pour ainsi dire, sur la place publique à la manière des sages de l'antiquité, activement mêlé aux événements de son temps, l'intérêt qu'il nous offre est surtout dans sa vie, dans les efforts constants qu'il a faits sur lui-même pour se gouverner selon ses idées, dans l'influence que son exemple a exercée sur les autres, et enfin dans la vigoureuse impulsion qu'il a imprimée à ses concitoyens. C'est à tous ces titres qu'il a mérité d'être appelé le Socrate de l'Amérique.

Il était le quinzième enfant d'un petit trafiquant qui, vers la fin du règne de Charles II, avait émigré d'Angleterre en Amérique, pour cause de religion. Son père, fabricant de savon et de chandelle, le destina d'abord à succéder à son commerce; mais le jeune Franklin s'y montra peu disposé, et, à douze ans, il entra en apprentissage chez un de ses frères qui était imprimeur. Déjà il avait un tel goût pour la lecture, que tout l'argent dont il pouvait disposer passait en achat de livres. Parmi ceux qui le frappèrent le plus, il cite les *Vies* de Plutarque; c'est aussi l'ouvrage qui laissa sur la jeune imagination de J.-J. Rousseau l'impression la plus vive. Franklin nomme encore deux autres ouvrages qui ont laissé dans son esprit des traces profondes : l'un est l'*Essai sur les projets*, par Daniel de Foë, auteur de *Robinson Crusoé;* l'autre, du docteur Mather, est l'*Essai sur les moyens de faire le bien*. Il avait trouvé dans la bibliothèque de son père des livres de controverse théologique, qu'il lut presque tous, et qui lui donnèrent le goût et l'habitude de la discussion. Enfin, un volume dépareillé du *Spectateur* d'Addison étant tombé sous sa main, il en reconnut sur-le-champ le mérite littéraire, et s'efforça, par un exercice aussi ingénieux que persévérant, à s'en approprier le style.

Ce fut par un hasard à peu près semblable que le nom de Socrate arriva à sa connaissance. Dès lors il n'eut point de repos qu'il ne fût instruit de la doctrine de cet illustre martyr de la raison. Il étudia plutôt qu'il ne lut les *Mémorables* de Xénophon, et chercha à s'assimiler la méthode du philosophe grec, sa manière d'interroger un adversaire et de le convaincre par ses propres aveux, comme il avait fait auparavant le style d'Addison. Mais peu à peu il en retrancha ce qu'elle a de subtil et de captieux, pour n'en conserver que l'habitude de s'exprimer avec une défiance modeste.

Rien n'est plus bizarre que la manière dont il commença sa carrière d'écrivain. Son frère imprimait un journal, et l'idée vint un jour au jeune apprenti de publier ses propres œuvres. Sachant bien que sa collaboration, s'il osait l'offrir, serait repoussée avec mépris, il imagina de déguiser son écriture, et le soir il fit passer le manuscrit sous la porte de l'atelier. L'article fut imprimé et eut du succès.

Quelques années plus tard, employé à Londres, comme simple compositeur, à la réimpression de la *Religion naturelle* de Wollaston, il ne goûta pas la théorie de ce philosophe, et écrivit, pour la réfuter, une brochure métaphysique qu'il intitula : *Dissertation sur la liberté, la nécessité, le plaisir et la peine*. Il regretta plus tard la publicité qu'il donna à cet écrit de sa jeunesse, comme un des *errata* de sa vie qu'il aurait voulu corriger. Au reste, sa vocation n'était point là. Homme d'ac-

tion plutôt que penseur, propagateur ardent de l'esprit de son siècle, dans ce qu'il a de plus pratique et de plus immédiatement utile, il devait se trouver mal à l'aise au milieu des questions de pure métaphysique. Aussi allons-nous le trouver bientôt occupé de publications d'un tout autre genre.

Etabli à Philadelphie, où on l'avait vu dans sa jeunesse simple ouvrier, à la tête d'une imprimerie importante, dont la prospérité était entièrement son œuvre, il fonda bientôt, sous le nom de clubs, des réunions où toutes les lumières du pays furent mises en commun, des bibliothèques publiques et des publications populaires.

Dès l'année 1732, Franklin avait commencé la publication de l'*Almanach du bonhomme Richard.* C'est en 1757 qu'il réunit les préceptes épars dans ces almanachs, et forma ce morceau si connu sous le titre de *Science du bonhomme Richard.* Cet entretien familier, tissu de sentences proverbiales, faites pour inspirer l'amour du travail et de l'économie, était aussi merveilleusement approprié à l'éducation du peuple auquel il s'adressait. Dans la patrie de Franklin, où l'industrie semble faire le fond de l'existence individuelle et publique, où le commerce est le soutien de la liberté, l'intérêt devient le principe de l'éducation, et l'utilité est regardée comme la base de la morale. La philosophie de Franklin, il faut bien le dire, est la philosophie de l'utile, mais de l'utile dans son développement le plus noble : chez lui, elle se confond avec le génie des inventions bienfaisantes, l'esprit d'ordre, la modération, la justice, le patriotisme et la charité universelle. Il ne faut pas perdre de vue qu'il appartenait à une société au sein de laquelle n'existaient ni les grandes inégalités de fortune, ni les distinctions de naissance : il parle à des populations industrieuses ; ce sont les classes laborieuses qu'il veut moraliser. Le plus pressé, pour lui comme pour elles, était de leur montrer les moyens d'améliorer leur condition : dans ce but, il leur prêche le travail et l'économie ; et ces moyens, si bien faits pour assurer leur bien-être, sont en même temps les agents les plus efficaces de leur amélioration morale. Ainsi, cet ouvrier qui s'est élevé par son énergie personnelle, prêche à ses compatriotes l'activité, les habitudes de labeur, le mépris des jouissances superflues, afin de leur apprendre à se passer de la tyrannie anglaise ; cet artisan qui leur enseigne l'indépendance par l'économie, se trouve être un moraliste, un réformateur, un apôtre ; et la *Science du bonhomme Richard* est en quelque sorte l'évangile industriel, le catéchisme des populations laborieuses.

Ce fut vers 1733 qu'il forma le projet de tendre à la *perfection morale.* Il comprit bientôt que l'intérêt purement spéculatif que l'on peut apporter dans une pareille entreprise est insuffisant pour nous préserver des chutes, et que l'important est de faire naître en nous de bonnes habitudes, et de triompher des habitudes contraires. Pour y parvenir, il se fit une méthode à lui. Il réunit sous treize noms toutes les vertus et qualités qu'il désirait acquérir. Il attacha à chacun de ces noms un court précepte pour déterminer l'étendue de l'idée qu'il y attachait.

Voici les noms de ces vertus, et les préceptes qui y étaient joints :

1. *Tempérance.* Ne mangez pas jusqu'à vous abrutir ; ne buvez pas jusqu'à vous échauffer la tête.

2. *Silence.* Ne parlez que de ce qui peut être utile à vous ou aux autres. Evitez les conversations oiseuses.

3. *Ordre.* Que chaque chose ait sa place fixe. Assignez à chacune de vos affaires une partie de votre temps.

4. *Résolution.* Formez la résolution d'exécuter ce que vous devez faire, et exécutez ce que vous aurez résolu.

5. *Frugalité.* Ne faites que des dépenses utiles pour vous ou pour les autres, c'est-à-dire ne prodiguez rien.

6. *Activité.* Ne perdez pas de temps. Occupez-vous toujours à quelque chose d'utile. Abstenez-vous de toute action qui n'est pas nécessaire.

7. *Sincérité.* N'usez d'aucun détour : que l'innocence et la justice président à vos pensées et dictent vos discours.

8. *Justice.* Ne faites tort à personne, et rendez aux autres les services qu'ils ont droit d'attendre de vous.

9. *Modération.* Evitez les extrêmes. N'ayez pas pour les torts qu'on a envers vous le ressentiment qu'ils vous semblent mériter.

10. *Propreté.* Ne souffrez aucune malpropreté sur vous, sur vos vêtements, ni dans votre maison.

11. *Tranquillité.* Ne vous laissez pas troubler par des bagatelles ou par des accidents ordinaires et inévitables.

12. *Chasteté.* Usez rarement des plaisirs de l'amour, et seulement pour votre santé ou pour avoir des enfants, sans en contracter ni lourdeur ni faiblesse, et sans compromettre votre conscience, votre réputation, ou celle des autres.

13. *Humilité.* Imitez Jésus et Socrate.

Afin d'acquérir l'*habitude* de toutes ces vertus, il jugea qu'il valait mieux ne pas diviser son attention en la portant sur toutes à la fois, mais la fixer d'abord sur une seule, et s'y bien affermir avant de passer à une autre. Il conçut la nécessité de faire chaque jour un examen de conscience, suivant l'avis que donne Pythagore dans ses *Vers dorés*. Il faut voir dans les mémoires de Franklin les détails du procédé qu'il employa pour l'exécution de ce plan. Il avait le dessein d'écrire sur chaque vertu un petit commentaire qui en aurait montré les avantages, ainsi que les maux attachés au vice opposé : il aurait intitulé ce livre l'*Art de la vertu,* parce qu'il aurait montré la manière de l'acquérir, ce qui l'aurait distingué des simples exhortations au bien, qui ne donnent pas l'indication des moyens d'y parvenir.

Ce n'est pas ici le lieu de retracer la vie politique de Franklin ; nous dirons seulement que l'enthousiasme extraordinaire qu'il excita en France, quand il vint solliciter en faveur de son pays l'appui du cabinet de Versailles, est un des faits qui caractérisent le mieux l'esprit du temps. Homme du peuple, arrivé par lui seul au plus haut degré de fortune et de gloire, apôtre de la liberté au milieu d'une nation impatiente d'en finir avec l'autorité absolue, fidèle à sa mission et à son origine dans tous les détails de sa vie extérieure, il fut salué comme le précurseur d'un autre âge, comme le symbole vivant des idées nouvelles. D'ailleurs Franklin, par ses qualités personnelles, devait éveiller dans l'esprit français les plus vives sympathies. Ce qui le distinguait surtout, c'était la clarté, la netteté de l'intelligence, l'esprit pratique, le bon sens. Le bon sens, il le possédait à ce degré où il devient du génie.

Parmi les œuvres de Franklin, il nous suffit d'indiquer ici ses *Mémoires de sa vie privée, écrits par lui-même et adressés à son fils*, traduits en français, in-8°, Paris, 1791 et 1794; — *Vie de Benjamin Franklin écrite par lui-même, suivie de ses œuvres morales, politiques et littéraires*, etc., traduite en français, 2 vol. in-8°, Paris, an VI (1798). On a publié séparément l'*Eloge de Franklin*, par Condorcet, in-8°, Paris, 1791. A...D.

FRASSEN (Claude), un des plus savants défenseurs du parti des scotistes, naquit dans le voisinage de Péronne, en Picardie, l'an 1620. Entré à l'âge de seize ans au couvent des cordeliers de cette ville, il se fit remarquer de ses supérieurs qui l'envoyèrent à Paris faire ses cours de philosophie et de théologie. En 1662, il fut reçu docteur et professa ensuite la philosophie dans le grand couvent de son ordre. En 1682, s'étant rendu à Tolède pour assister à un chapitre général de l'ordre qui devait se réunir en cette ville, il y fut nommé définiteur général (*diffinitor generalis*). Louis XIV le distingua et lui confia même quelques négociations difficiles, qui furent terminées à la satisfaction du monarque. Il mourut à Paris en 1711, dans sa quatre-vingt-onzième année. Le P. Frassen ne s'est pas beaucoup signalé par son originalité; il est resté fidèle, soit en philosophie, soit en théologie, aux opinions scotistes qu'il a exposées et développées, sans les modifier, dans les deux ouvrages suivants : *Philosophia academica ex subtilissimis Aristotelis et scotisticis rationibus, et sententiis brevi ac perspicua methodo adornata*, in-4°, Paris, 1657, et 2 vol. in-4°, Paris, 1668; — *Scotus academicus, seu Universa doctoris subtilis theologica dogmata*, 4 vol. in-f°, Paris, 1672, et 12 vol. in-4°, Venise, 1744. X.

FRIES (Jacques-Frédéric), né à Barby, en 1773, dans la Saxe prussienne, fut élevé à l'école des frères moraves, où il étudia aussi la théologie. Voulant se consacrer aux sciences philosophiques, il suivit les cours de l'université à Leipzig et à Iéna. Après avoir passé ensuite quelques années en Suisse comme précepteur, il revint dans cette dernière ville, où il ouvrit un cours de philosophie. Nommé professeur titulaire à Heidelberg, puis rappelé à Iéna en 1816, il fut révoqué de ses fonctions, pour avoir pris part au mouvement démocratique d'alors. On finit cependant par lui rendre une chaire de physique et de mathématiques.

En philosophie, Fries procède de Kant, et s'en rapprocha beaucoup d'abord; mais il a fini par s'en éloigner notablement, et par incliner de plus en plus vers le système de Jacobi, admettant que les vérités éternelles se révèlent à nous d'une manière immédiate, au moyen de l'intuition et du sentiment. Sa polémique contre Fichte et Schelling a été parfois fort vive; ses attaques contre Reinhold sont plus mesurées.

Les idées de Fries sur les atomes, le mouvement, les forces motrices, la perception extérieure, en un mot sur ce qu'on pourrait appeler avec Kant la métaphysique de la physique, sont à peu de chose près les mêmes que celles de ce grand maître. Doué d'une âme naturellement élevée et plaçant au-dessus de tout les intérêts de la morale, Fries, dans tous ceux de ses écrits qui traitent de ce sujet, exprime les con-

2. *Silence.* Ne parlez que de ce qui peut être utile
tres. Evitez les conversations oiseuses.
3. *Ordre.* Que chaque chose ait sa place fixe.
de vos affaires une partie de votre temps.
4. *Résolution.* Formez la résolution d'exécuter
faire, et exécutez ce que vous aurez résolu.
5. *Frugalité.* Ne faites que des dépenses
les autres, c'est-à-dire ne prodiguez rien.
6. *Activité.* Ne perdez pas de temps. Oc
que chose d'utile. Abstenez-vous de toute
7. *Sincérité.* N'usez d'aucun détour
président à vos pensées et dictent vos
8. *Justice.* Ne faites tort à person
vices qu'ils ont droit d'attendre de
9. *Modération.* Evitez les extrê
a envers vous le ressentiment qu
10. *Propreté.* Ne souffrez au
tements, ni dans votre maiso
11. *Tranquillité.* Ne vou
par des accidents ordinaire
12. *Chasteté.* Usez ra
pour votre santé ou pou
deur ni faiblesse, et sr
tation, ou celle des
13. *Humilité.* Ir
Afin d'acquérir
mieux ne pas dir
mais la fixer d'
à une autre.
conscience,
faut voir d
ploya po
que ve
ainsi
l'Ar
qui
p

... soit de réel, ... la pensée. Ainsi, le ... ces ne prouve absolument rien ... en elles-mêmes; il n'indique qu'une ... dans une raison finie telle que la nôtre. Il ... cipe de causalité. D'où l'on conclut que l'existence ... montre pas, mais seulement qu'elle est crue de toute

... rien de bien original dans la doctrine de Fries. Mais il ... physionomie plus caractérisée, lorsqu'il gradue la connais- ... qu'il distingue et superpose, pour ainsi dire, le *savoir*, le ... *pressentir*. Ici se montre le disciple de Jacobi.

... savoir se fonde toujours immédiatement ou médiatement sur l'in- ... Nous demander si nous savons quelque chose, c'est rechercher ... vérité d'une connaissance a sa raison dans l'enchaînement néces- ... de notre intuition sensible : c'est là ce qui constitue le savoir mé- ... Mais lorsqu'il s'agit de nos idées rationnelles ou des différents états de notre âme, par exemple de l'idée de beauté, des sentiments de respect et d'amour, notre savoir est réfléchi, certain, immédiat; c'est le savoir accompagné de croyance. Le pressentiment, supérieur à ce savoir et à la croyance elle-même, est aussi un jugement primitif dont la certitude parfaite arrive à la conscience sans se fonder sur une perception, comme dans l'intuition du savoir, ou sur une notion, comme dans la croyance immédiate aux sentiments et aux idées de la raison. Nous *savons* donc, au moyen de l'intuition des sens et des notions de l'entendement, comment l'existence des choses nous *apparaît* dans la nature; nous *croyons*, d'après

victions les plus nobles et les plus fortes. Sous ce rapport encore, il est un vrai disciple de Kant. Son roman de *Julius et Evagoras* est une œuvre remarquable par l'élévation des sentiments qui y règnent.

En métaphysique, Fries ne reconnaît qu'une certitude subjective. C'est là la base de sa doctrine : tout le reste n'en est que le développement. Le sujet connaissant ne peut jamais se comparer qu'à lui-même; il peut bien rechercher si ses idées sont ou ne sont pas d'accord entre elles; mais il ne peut raisonnablement se demander si elles sont d'accord avec quelque chose d'extérieur à lui. Nous ignorons comment nous pouvons être en rapport avec un objet qui n'est pas nous, comment nous en sommes affectés, comment nous pouvons agir sur lui. La connaissance porte uniquement sur ce qui est en nous : elle n'est qu'une connaissance de soi-même. Kant a donc eu tort, suivant Fries, de rechercher la valeur objective des connaissances intuitives des sens par l'application du principe de causalité. Il lui reproche encore de n'avoir pas assez nettement établi le rapport qui doit exister entre ses trois *Critiques*, de n'avoir pas fait ressortir l'unité absolue de conscience qui doit régner entre les objets également absolus de ces trois grands ouvrages. Peut-être que Fries ne s'est pas assez rappelé la préface de la *Critique du Jugement*.

La vérité de nos connaissances, suivant Fries, n'a rien de commun avec leurs rapports aux objets; c'est une question d'accord entre elles-mêmes. De plus, toute connaissance véritablement primitive est vraie, et la raison est infaillible en ce sens. De là un idéalisme sceptique, qui défend de porter un jugement décisif sur quoi que ce soit de réel, qui se renferme exclusivement dans les lois de la pensée. Ainsi, le principe de la permanence des substances ne prouve absolument rien quant aux substances considérées en elles-mêmes; il n'indique qu'une façon de concevoir nécessaire dans une raison finie telle que la nôtre. Il en est de même du principe de causalité. D'où l'on conclut que l'existence de Dieu ne se démontre pas, mais seulement qu'elle est crue de toute raison finie.

Jusque-là, rien de bien original dans la doctrine de Fries. Mais il prend une physionomie plus caractérisée, lorsqu'il gradue la connaissance, et qu'il distingue et superpose, pour ainsi dire, le *savoir*, le *croire* et le *pressentir*. Ici se montre le disciple de Jacobi.

Le savoir se fonde toujours immédiatement ou médiatement sur l'intuition. Nous demander si nous savons quelque chose, c'est rechercher si la vérité d'une connaissance a sa raison dans l'enchaînement nécessaire de notre intuition sensible : c'est là ce qui constitue le savoir médiat. Mais lorsqu'il s'agit de nos idées rationnelles ou des différents états de notre âme, par exemple de l'idée de beauté, des sentiments de respect et d'amour, notre savoir est réfléchi, certain, immédiat; c'est le savoir accompagné de croyance. Le pressentiment, supérieur à ce savoir et à la croyance elle-même, est aussi un jugement primitif dont la certitude parfaite arrive à la conscience sans se fonder sur une perception, comme dans l'intuition du savoir, ou sur une notion, comme dans la croyance immédiate aux sentiments et aux idées de la raison. Nous *savons* donc, au moyen de l'intuition des sens et des notions de l'entendement, comment l'existence des choses nous *apparaît* dans la nature; nous *croyons*, d'après

les idées de la raison, à l'*essence éternelle* des choses de pure raison, telles que le beau, le vrai, le bon, et nous *pressentons* dans le sentiment l'existence des choses en elles-mêmes, pressentiment qui n'est ni perception ni notion.

Nous pourrions insister davantage sur cette distinction; mais elle n'en deviendrait ni plus radicale, ni plus claire, ni plus vraie. En donnant plus de précision à sa pensée, pour mieux faire ressortir ces trois degrés de la connaissance, nous risquerions de la fausser. D'ailleurs, comment la foi ou le pressentiment, qui semble être la faculté de la connaissance objective dans le système de Fries, se concilie-t-elle avec l'idéalisme ou le mode de connaître tout subjectif que notre philosophe a commencé par établir? Comment le disciple de Jacobi peut-il se mettre d'accord avec celui de Kant? Cette difficulté de concilier Fries avec lui-même a déjà été signalée par M. H. Fichte, qui le représente aussi comme édifiant d'une main et détruisant de l'autre.

Fries a beaucoup écrit; voici la liste de ses principaux ouvrages philosophiques : *Reinhold, Fichte et Schelling*, in-8°, Leipzig, 1803, in-8°, Halle, 1824; — *Théorie philosophique du droit, et critique de toute législation positive*, in-8°, Leipzig, 1804; — *Système de la philosophie, considérée comme science évidente*, in-8°, ib., 1804; — *Savoir, foi et pressentiment*, in-8°, Iéna, 1805; — *Critique nouvelle ou anthropologique de la raison*, 3 vol. in-8°, Heidelberg, 1807-1828; — *Nouvelles doctrines de Fichte et de Schelling sur Dieu et le monde*, in-8°, ib., 1807; — *Système de la logique, et Esquisse de la logique*, in-8°, ib., 1811-1828; — *De la philosophie, du genre et de l'art allemands; un Vœu pour Jacobi contre Schelling*, in-8°, ib., 1812; — *Manuel de philosophie pratique*, t. 1er, *comprenant l'éthique générale et la théorie philosophique de la vertu*, in-8°, Leipzig, 1818; — *Manuel d'anthropologie psychique*, 2 vol. in-8°, Iéna, 1820, 1821 et 1837; — *Philosophie mathématique de la nature*, in-8°, Heidelberg, 1822; — *Les doctrines de l'amour, de la foi et de l'espérance, ou points principaux de la morale et de la foi*, in-8°, ib., 1823; — *Système de métaphysique*, in-8°, ib., 1824; — *Julius et Evagoras, ou la Beauté de l'âme* (roman philosophique), 2 vol. in-8°, Heidelberg, 1822 : le premier volume du *Manuel de philosophie pratique* ou de *Théologie philosophique* contenait l'éthique générale ou la morale philosophique; le second, qui a paru à Heidelberg, 1832, in-8°, contient la science philosophique de l'État ou la politique, la philosophie de la religion ou la théorie des fins dans le monde, et l'esthétique; — *Histoire de la philosophie, exposée d'après les progrès de ses développements scientifiques*, t. 1er, in-8°, Halle, 1837. — Divers articles philosophiques du même auteur ont été insérés dans les *Etudes*, recueil publié par Daub et Creuzer. J. T.

FÜLLEBORN (Georges-Gustave), né à Glogau, en 1769, professeur de latin, de grec et d'hébreu à Breslau, a publié un recueil précieux. On y trouve une foule de dissertations remarquables sur différents points de l'histoire de la philosophie. Outre ce recueil intitulé *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie*, 3 vol. en 12 cahiers in-8°, Züllichau et Freystadt, 1796, Fülleborn a fait paraître aussi quelques leçons de philosophie dans la Revue mensuelle de Silésie (cah. 6, 7 et 9). Il mourut en 1803. X.

G

GALE (Théophile), presbytérien anglais, né en 1628, à King's-Telguton, dans le Devonshire, et mort en 1678 à Holborn, pasteur d'une congrégation secrète de non-conformistes, fut le fondateur de cette école moitié théologique, moitié philosophique, moitié païenne et moitié chrétienne, en tous cas plus érudite que savante, qui comptait dans son sein Cudworth, Henri Morus, Thomas Gale, et qu'on a coutume d'appeler l'école platonicienne d'Angleterre. La lecture du livre de Grotius, *de la Vérité de la religion chrétienne*, inspira à Théophile Gale l'idée de son premier ouvrage, *The court of the gentiles* (*Aula deorum gentilium*, in-8°, Londres, 1676), où il s'efforce de prouver que tout ce que nous admirons chez les sages du paganisme est un emprunt fait à la révélation ; qu'ils ont puisé à cette source les éléments les plus essentiels de leur théologie, de leur philosophie, et jusqu'aux mots dont ils se servaient pour exprimer leur pensée. D'après cela on pourrait croire que la philosophie doit disparaître du nombre des sciences, et que la théologie seule, sévèrement renfermée dans les textes de l'Écriture, doit être appelée à résoudre tous les problèmes qui intéressent la pensée humaine. Il n'en est rien cependant. Gale croyait, avec saint Justin et saint Clément d'Alexandrie, que la parole de Dieu fut révélée aux hommes de diverses manières et à différentes époques, et qu'il faut savoir la retrouver et la reconnaître partout où elle existe, si l'on veut avoir la vraie philosophie. De là l'éclectisme ; mais un éclectisme sans franchise et sans liberté, toujours subordonné à des croyances théologiques. L'école d'Alexandrie paraissait à Gale le meilleur modèle à suivre pour arriver à ce résultat. D'ailleurs la doctrine d'Alexandrie est, selon lui, l'interprétation la plus légitime de celle de Platon, et Platon, plus qu'aucun autre philosophe de l'antiquité païenne, a puisé aux sources de la révélation. Toutefois le néoplatonisme alexandrin, soumis au contrôle de la Bible, ne suffisait pas à notre théologien-philosophe ; il y ajoutait encore les idées kabbalistiques interprétées par Reuchlin et Pic de la Mirandole. C'est dans cet esprit qu'il a écrit son second ouvrage, *Philosophia universalis* (in-8°, Londres, 1676), composé de deux parties : dans la première il retrace l'origine et l'histoire de la philosophie, principalement de la philosophie platonicienne ; dans la seconde il expose son propre système tel que nous venons de l'esquisser à grands traits. — C'est l'influence de Théophile Gale qui a poussé Thomas Gale, plus philologue que philosophe, à publier les *Mystères des Egyptiens*, attribués à Jamblique, et la lettre de Porphyre à Anébon. X.

GALIEN. Personne n'ignore quelle est la place de Galien dans l'histoire de la médecine ; mais on connaît moins bien le rôle qu'il a joué dans les destinées de la philosophie. Les historiens même de cette science en ont à peine parlé ; le souvenir rapide et superficiel qu'ils ont consacré au mé-

decin de Pergame ne nous apprend rien de certain sur ses doctrines et sur son influence. Cependant rien n'est plus injuste qu'un tel oubli. Entraîné dès sa jeunesse vers la philosophie par une vocation naturelle et décidée, Galien n'a jamais séparé l'étude de cette science de l'étude de la médecine, et poussa même si loin cette alliance, qu'il composa des traités philosophiques à l'usage particulier des étudiants en médecine. Critique et historien plutôt encore que philosophe dogmatique; n'ayant pas toujours une doctrine bien arrêtée; trop souvent incertain et en contradiction avec lui-même, soit par caractère, soit par principe; éclectique en philosophie plus encore qu'en médecine, mais de cet éclectisme en quelque sorte matériel, qu'on a appelé le syncrétisme; dialecticien comme Aristote, dont il suivit presque tous les principes logiques et auquel il doit la disposition méthodique de ses ouvrages; psychologue comme Platon, qui lui a fourni ses plus belles inspirations sur la nature et sur la vie, Galien occupe une place à part dans l'histoire de la philosophie. Les Arabes surtout lui doivent peut-être autant comme philosophe que comme médecin. On a comparé Galien à Aristote : cette comparaison est juste, si l'on tient seulement compte des connaissances encyclopédiques des deux écrivains, de leur esprit d'observation et de leur influence au moyen âge; mais elle ne soutient pas l'examen, si l'on considère la direction générale de leurs idées, la trempe de leur génie, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, leur valeur intrinsèque.

Galien (Claude) naquit l'an 131 de notre ère à Pergame, en Asie, sous le règne de l'empereur Adrien. Son père, nommé Nicon, architecte très-distingué, possédait des connaissances étendues en mathématiques, en astronomie, en philosophie, et jouissait, en outre, d'une fortune considérable. Premier précepteur de son fils, il ne contribua pas peu à lui inculquer de bonne heure l'amour de toutes les sciences qu'il cultivait lui-même, surtout le goût des mathématiques, qu'on est un peu étonné de rencontrer chez un médecin, ce qui lui attira même quelquefois, ainsi qu'il nous l'apprend, les railleries de ses confrères. Dès l'âge de quatorze ans, Galien fut envoyé aux écoles de philosophie, qu'il fréquenta toutes en même temps. Nicon accompagnait partout son fils et lui servait de répétiteur. Ce fut à l'âge de dix-sept ans que, d'après un songe de son père, Galien se décida à embrasser la médecine, et se consacra dès lors tout entier à l'étude de cette science. Il avait un goût prononcé pour les voyages; mais il n'en fit aucun sans un but vraiment scientifique. En l'an 164 il vint à Rome, où il passa la plus grande partie de sa vie, exerçant son art avec un succès presque inouï, rédigeant ses nombreux et immortels ouvrages, souvent en butte à l'envie de ses confrères, et cependant honoré par eux et par ses contemporains comme un des plus savants médecins de son siècle. On ne connaît ni le lieu ni la date précise de la mort de Galien : on sait seulement qu'il parvint à un âge très-avancé.

Le nombre des écrits philosophiques de Galien était considérable; mais la plupart ne sont pas arrivés jusqu'à nous, et cela se conçoit aisément par le peu d'importance qu'on devait leur accorder, en comparaison de ceux d'Aristote. Presque tous ses livres se rapportaient à la logique et à la dialectique, quelques-uns à la morale, et les autres, presque entièrement historiques, renfermaient l'exposition critique des

quatre principaux systèmes suivis alors. C'est dans cette dernière classe que se range un fragment sur le *Timée* de Platon, publié seulement en latin, et le fameux traité des *Dogmes d'Hippocrate et de Platon* en neuf livres, dont malheureusement nous avons perdu le commencement. Galien a, en outre, composé plusieurs écrits sur les mathématiques dans leur application à la philosophie, entre autres un livre intitulé *que la Démonstration géométrique est préférable à celle des stoïciens.*

Malgré cette même prédilection, et peut-être à cause de cette prédilection pour les mathématiques, Galien, comme on en sera bientôt convaincu par l'exposé de ses doctrines, montre peu de rigueur dans ses recherches relatives à la philosophie : choisissant, dans les systèmes les plus célèbres, les idées qui lui offrent un certain degré de probabilité, il en poursuit les conséquences par le raisonnement, sans trop s'inquiéter de savoir quelle est la valeur de ces idées considérées en elles-mêmes, quelle en est la portée et la signification exacte, quelles sont les relations qui existent entre elles.

Privés, comme nous l'avons dit, de la plupart des livres de Galien, nous allons essayer de faire connaître, à l'aide de ceux qui nous restent, ses opinions touchant les points les plus importants de la science philosophique, telle que les anciens la comprenaient. Nous exposerons donc successivement les théories de Galien sur la nature en général, sur la nature particulière de l'âme et de ses facultés, puis les principes fondamentaux de sa morale, ce qu'il a ajouté à la logique d'Aristote, et enfin les avantages qu'on peut retirer de la lecture de ses œuvres pour l'histoire de la philosophie.

1°. *Opinion de Galien sur la nature.* — Rien n'est plus confus que la doctrine de Galien sur la *nature :* ici il en fait une force, et là un être; tantôt il entend ce mot dans le sens universel, tantôt dans le sens particulier : aussi est-il très-difficile, pour ne pas dire impossible, de tirer quelques notions générales des diverses définitions que nous trouvons dans ses nombreux ouvrages, où les opinions de ses devanciers sont presque toujours placées à côté de celles qui lui sont propres. Ainsi, Galien admet dans plusieurs passages la définition que l'on retrouve le plus souvent dans les écrits hippocratiques, c'est-à-dire que la nature est la substance universelle formée par le tempérament des quatre éléments, quelquefois des quatre humeurs. Ailleurs elle est « la substance première qui forme la base de tous les corps nés et périssables, » ou bien une force, une faculté mise en nous, et qui gouverne le corps. Dans le livre *sur le Tremblement, la Palpitation,* etc., il dit, en parlant de la chaleur innée : « La nature et l'âme ne sont rien que cela; de sorte que vous ne vous tromperez pas en les regardant comme une substance qui se meut elle-même et se meut toujours. — Il n'est personne de si stupide, dit-il ailleurs (*de la Formation du fœtus,* c. 6), qui ne comprenne qu'il y a une cause de la formation du fœtus; nous la nommons tous *nature,* sans savoir quelle est sa substance; mais, comme j'ai montré que la construction de notre corps indique la sagesse et la puissance sublime de son créateur, je prie les philosophes de m'indiquer si celui qui l'a fait est un Dieu puissant et sage, qui délibère d'abord comment il convient de construire le corps de chaque animal, et qui détermine ensuite la force par laquelle il

pourra construire ce qu'il se proposait, ou si c'est une autre âme (ψυχή ἑτέρα) différente de celle de Dieu. Ils diront que la substance de ce qu'on appelle nature, qu'elle soit corporelle ou incorporelle, n'atteint pas cette sagesse sublime, puisque, selon eux, il est impossible de prouver qu'elle puisse agir avec tant d'art dans la formation du fœtus. Mais quand nous entendons dire cela à Epicure et à ceux qui croient que tout se fait sans Providence, nous ne les croyons pas. »

Ce qu'il y a de plus clair dans les idées de Galien sur la nature, c'est qu'il admet, avec Platon et Aristote, le principe des causes finales. Ce principe qui revient à chaque instant dans ses œuvres, et qu'il applique à tous les détails de l'organisme et de la vie, est aussi la preuve sur laquelle il s'appuie pour reconnaître, au-dessus de la nature, un être infini en sagesse, en bonté et en puissance. Le passage où il exprime cette conviction (*de l'Usage et de l'utilité des parties*, liv. III), est devenu classique, et mérite d'être reproduit ici.

« Pourquoi disputerais-je plus longtemps avec ces êtres dépourvus de raison (les blasphémateurs)? Les personnes sensées ne seraient-elles pas en droit de me blâmer et de me reprocher à juste titre de profaner le langage sacré qui doit être réservé pour les hymnes à l'honneur du créateur de l'univers. La véritable piété ne consiste pas à immoler des hétacombes, ou à brûler mille parfums délicieux en son honneur, mais à reconnaître et à proclamer hautement sa sagesse, sa toute-puissance, son amour et sa bonté.... Le père de la nature entière a prouvé sa bonté en pourvoyant sagement au bonheur de toutes ses créatures, en donnant à chacune ce qui peut lui être réellement utile. Célébrons-le donc par nos hymnes et nos chants! Il a montré sa sagesse infinie en choisissant les meilleurs moyens pour parvenir à ses fins bienfaisantes, et il a donné des preuves de sa toute-puissance en créant chaque chose parfaitement conforme à sa destination. C'est ainsi que sa volonté fut accomplie. »

Mais, tout en proclamant la toute-puissance divine, il croit, avec toute l'antiquité païenne, qu'elle ne peut agir qu'en se soumettant à certaines conditions inhérentes à la matière éternelle. « C'est là, dit-il, ce qui distingue l'opinion de Moïse de la nôtre, de celle de Platon, et de tous les Grecs qui ont bien traité la science de la nature. Car pour Moïse, il suffit que Dieu veuille arranger la matière, et elle est de suite arrangée. Il croit que tout est possible à Dieu, quand même il voudrait changer de la cendre en cheval ou en bœuf. Nous ne pensons pas ainsi; mais nous croyons qu'il y a des choses naturellement impossibles, et que Dieu ne touche pas à ces choses-là; mais qu'entre les choses possibles il choisit le meilleur. »

2°. *Opinion de Galien sur l'âme humaine.* — Malheureusement Galien ne sait pas suivre longtemps le même ordre d'idées. L'indécision que nous avons trouvée chez lui, quand il essaye de nous faire comprendre ce qu'est la nature en général, ce qu'est chacune des forces dont elle fait usage, se reproduit à propos de la nature particulière de l'âme et de ses facultés. L'âme est-elle une substance matérielle ou immatérielle? Galien n'ose pas se prononcer, déclarant qu'il lui est impossible d'arriver sur ce point à une démonstration évidente. Il est résolu à rester neutre entre les deux solutions contraires, entre le spiritualisme et le

matérialisme, et se console de cette incertitude par la réflexion peu philosophique que la connaissance de ces choses n'est pas absolument nécessaire pour l'acquisition de la santé ou des vertus morales (*de Subst. facult. nat.*, t. IV, p. 760 et suiv.).

Cependant, à la manière dont il entend la définition qu'Aristote a donnée de l'âme, il est facile de voir qu'il incline beaucoup plus du côté du matérialisme. Selon lui, en effet, cette fameuse proposition : *L'âme est l'entéléchie d'un corps naturel qui a la vie en puissance*, signifie positivement que les facultés de l'âme suivent le tempérament du corps, et que l'âme elle-même est formée par le mélange de ces quatre qualités primitives des corps : le chaud, le froid, le sec et l'humide.

Avec une telle façon de penser, il ne pouvait accepter l'immortalité de l'âme, ou plutôt de la partie pensante de l'âme, enseignée par Platon. « Si Platon vivait encore, dit-il, je voudrais surtout apprendre de lui pourquoi une perte abondante de sang, de la ciguë prise en boisson, ou une fièvre ardente, sépare l'âme du corps; car, selon Platon, la mort arrive quand l'âme se sépare du corps. » Il ne saurait comprendre, dit-il un peu plus loin (*ubi supra*, p. 776), que l'âme, si elle n'est pas quelque chose du corps, puisse s'étendre par tout le corps.

Et cependant c'est justement la doctrine de Platon sur le siége, les divisions et les facultés de l'âme, qui a inspiré à Galien la profonde admiration qu'il professe pour lui; car il l'appelle le prince des philosophes. Les sept premiers livres que Galien a écrits sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* servent uniquement à exposer la doctrine de Platon sur les trois âmes de l'homme, doctrine attribuée aussi à Hippocrate et empruntée en partie aux pythagoriciens. Il défend à outrance cette théorie contre Aristote et contre les stoïciens, qui n'admettaient qu'une seule âme dont le siége est dans le cœur.

3°. *Morale de Galien.* — Conséquent avec lui-même, au moins sur ce point, c'est encore à Platon que Galien emprunte la partie essentielle de sa morale. On reconnaîtra sans peine dans le passage suivant (*Opinions d'Hippocrate et de Platon*, liv. I, c. 1) la théorie des quatre vertus cardinales, qui a passé, comme on sait, de Platon aux stoïciens hétérodoxes : « Si le meilleur est un, si la perfection est une, il est nécessaire que la vertu de la partie rationnelle de l'âme soit la science, et si cette partie rationnelle existe seule dans nos âmes, il ne faut pas chercher d'autres vertus. Si, au contraire, il y a en outre l'âme courageuse, il est nécessaire qu'il y ait également une vertu correspondante. De même, s'il y a une troisième âme, c'est-à-dire la concupiscente, trois vertus se succéderont également, et il y aura de plus une quatrième qui naît de la relation des trois autres entre elles. » C'est encore un principe platonique que Galien exprime, lorsqu'il dit (*Quod animi mores corp. temp. seq.*, c. 2) « que, par notre nature, nous aimons, nous désirons le bien; qu'au contraire nous abhorrons, nous haïssons et nous évitons le mal. » En même temps, par une contradiction inexplicable, il accumule les preuves et les témoignages pour démontrer que les mouvements de l'âme suivent en général ceux du corps, et que presque toutes les opinions sont le résultat d'une disposition physique. Il en est de même, selon lui, du vice et de la vertu. « Tous, dit-il (*ubi supra*, c. 11), ne sont pas ennemis de la justice, ni tous amis de la justice par leur

nature; car ces deux espèces d'hommes sont ainsi faits par le tempérament de leur corps. » Un peu plus loin, il s'écarte encore davantage de la doctrine platonicienne, en soutenant que presque tous les enfants sont mauvais, et qu'un très-petit nombre seulement d'entre eux sont disposés à la vertu. Pour pallier une contradiction aussi choquante, il reconnaît dans l'homme trois penchants naturels qui se développent successivement et correspondent aux trois âmes dont nous avons parlé un peu plus haut : le premier de tous est le goût du plaisir, qui a son siége dans l'âme concupiscente; puis vient le penchant qui nous porte à la victoire, et dont le principe est l'âme courageuse; enfin le dernier, c'est l'amour du bien et du beau, entièrement réservé à l'âme rationnelle. Mais cette hypothèse ne remédie à rien, puisque nous apprenons ailleurs (*ubi supra*, c. 4) que l'âme rationnelle est, comme les deux autres, subordonnée au tempérament du corps. Du reste, il croit avec Aristote que les vertus, du moins celles qui ne dépendent pas exclusivement de la raison, s'acquièrent par l'exercice; que le bien consiste à savoir garder un juste milieu entre deux passions contraires, et qu'enfin les avantages de l'âme ne suffisent pas à notre bonheur; qu'il y faut joindre, dans une mesure convenable, les biens extérieurs.

4°. *Influence de Galien sur la logique.* — Il nous est difficile aujourd'hui de savoir positivement en quoi Galien a pu contribuer à élargir le domaine de cette partie de la science, et deux faits seulement nous permettent de croire qu'il n'a pas été étranger à son développement. On admettait depuis longtemps, sur la foi des commentateurs arabes d'Aristote, que Galien avait découvert la quatrième forme du syllogisme, dans laquelle le terme moyen est attribut dans la majeure et sujet dans la mineure, quoiqu'on n'en trouvât pas la moindre trace dans ses ouvrages conservés jusqu'à nos jours. Grâce à la découverte de M. Minas, nous savons maintenant que Galien mentionne véritablement cette quatrième forme de syllogisme dans l'*Introduction dialectique* (retrouvée au mont Athos et publiée pour la première fois en grec, chez Didot, en 1844, in-8°). Cependant, comme Galien n'en parle que très-brièvement et, pour ainsi dire, en passant, il semble qu'il n'y attachait pas lui-même une grande importance; il ne la présente pas non plus comme une découverte qui lui soit personnelle et dont aucun de ses prédécesseurs n'avait parlé. C'est donc peut-être à tort que les Arabes lui ont attribué cette découverte; du moins M. Minas nous cite dans sa préface (p. 56), un passage d'un commentateur grec inédit sur les *Derniers Analytiques*, où il est dit que Théophraste et Eudème avaient déjà quelques combinaisons de syllogismes, outre celles d'Aristote, mais qu'ils les rangeaient sous la première forme, tandis que les auteurs plus récents en avaient fait une quatrième forme et regardaient Galien comme le père de cette opinion. Nous citerons, en second lieu, pour caractériser les travaux de Galien sur la logique, l'explication qu'il a donnée d'un passage fort obscur d'Aristote (*Soph. Elench.*, lib. I, c. 3), sur les diverses causes qui peuvent donner un double sens à une proposition; c'est précisément à cet effet que Galien a écrit son traité *des Sophismes qui tiennent à la diction*. L'explication de Galien a été accueillie par les commentateurs d'Aristote, qui vinrent après lui; car Alexandre d'Aphrodise (*in Soph. Elench.*, t. IV, p. 298, éd. de Ber-

lin) la mentionne et l'admet. Il ressort de là que les ouvrages de Galien étaient lus aussi bien par les philosophes que par les médecins. Malgré l'assertion contraire de M. Minas (préface, p. 45), on doit en conclure que le silence gardé par les commentateurs grecs d'Aristote sur la quatrième forme de syllogisme, dite de Galien, tient au peu d'importance qu'ils attachaient à ce point de doctrine et non à l'indifférence qu'ils avaient pour les écrits du médecin de Pergame.

Comme nous venons de le voir, le côté dogmatique dans Galien ne se présente pas sous un jour très-favorable; mais ses écrits sont, en revanche, une mine riche et encore mal exploitée pour l'histoire de la philosophie.

5°. *Utilité des œuvres de Galien pour l'histoire de la philosophie.* — Dans son traité sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* (liv. II, c. 12; liv. III, c. 3), tout en réfutant les doctrines des stoïciens, Galien nous expose clairement les différentes phases et les transformations par lesquelles a passé ce système. Nous voyons, par exemple, qu'à dix-neuf siècles de distance les mêmes opinions conduisirent aux mêmes conséquences : ainsi, en identifiant entièrement l'âme avec la pensée, les stoïciens, aussi bien que Descartes, furent obligés de refuser toute espèce d'âme aux animaux. Nous voyons dans un autre endroit comment cette identification de l'âme avec la pensée avait influé sur la théorie des passions que les stoïciens regardaient comme de faux jugements; ainsi selon Chrysippe (liv. IV, c. 2), la douleur est l'opinion récente de la présence d'un mal; la peur, l'expectative d'un mal; le plaisir, l'opinion récente de la présence d'un bien. Par suite du même principe, les vertus ne sont plus que des applications diverses de la science, et la science elle-même est aussi la vertu dans son unité et sa généralité.

Nous ne comprenons pas plus que Galien comment Chrysippe a pu combattre cette doctrine, qui nous paraît parfaitement conséquente. Environ un siècle après Chrysippe, Posidonius, que Galien (*de Plac. Hippocr. et Plat.*, lib. VIII, c. 1) appelle le plus savant des stoïciens, enseigna, en se rapprochant de Platon, qu'il y a trois facultés qui nous dirigent : la concupiscente, la courageuse et la pensante. Comment n'avait-il pas compris que cette théorie renversait de fond en comble la philosophie stoïcienne! Il serait intéressant de voir par quels artifices il cherchait à se persuader qu'il était encore véritablement dans la voie du stoïcisme. On sait que, selon les stoïciens, la règle suprême de la morale, celle qui résumait en elle toutes les autres, c'était de vivre selon la nature. Eh bien, Galien (*ubi supra*, liv. V, c. 6) nous a conservé un endroit de Posidonius, où ce dernier se vante que lui seul peut donner une explication satisfaisante de ce précepte. « Celui-là, dit-il (*ubi supra*, lib. III, c. 1), vit d'accord avec les règles de la nature, qui suit en tout les commandements du démon intérieur, parent de celui qui régit le monde entier, et qui n'a aucune indulgence pour l'autre démon de la nature animale dans les corps. » Galien nous apprend sur le même philosophe, et sur l'école stoïcienne en général, quelques autres détails qu'on ne trouve pas ailleurs, et qui répandent un jour nouveau sur cette école célèbre. Ainsi nous savons par lui que Diogène de Babylone regardait l'âme comme une évaporation de la nutrition ou du sang. Galien remarque (*ubi supra*, lib. II, c. 8) que ce philosophe se

rapprochait évidemment par cette définition de la doctrine d'Empédocle et de Critias, suivant qui l'âme était le sang.

Ce ne sont pas seulement les livres sur les *Opinions d'Hippocrate et de Platon* qui contiennent des données intéressantes pour l'histoire de la philosophie; dans son premier commentaire sur le livre hippocratique *des Humeurs* (t. xv, p. 37), Galien nous a conservé une explication curieuse de la manière dont Thalès entendait que l'eau était le seul élément; il prétend même que cette explication a été tirée d'un livre authentique de Thalès lui-même. De même, dans son *Introduction dialectique* (p. 17-20 et p. 36-45), il nous a conservé quelques fragments de la théorie des anciens sur les syllogismes hypothétiques, qui peuvent servir à compléter ce que nous en savions déjà par Jean Philopon (*Comment. in Analyt. Post.*, lib. I). Dans le dernier chapitre du traité *sur les Sophismes qui tiennent à la diction* (t. xiv, p. 595-598, éd. de Kühn), on trouve aussi un fragment de la dialectique stoïcienne, qui était si renommée chez les anciens par sa subtilité. Nous irions beaucoup trop loin si nous voulions énumérer tout ce que les ouvrages de Galien contiennent d'intéressant pour l'histoire de la philosophie; il nous suffit d'avoir appelé l'attention sur ce sujet.

Il nous reste une dernière question à examiner : c'est de savoir si Galien demeura entièrement étranger aux tendances mystiques qui commencèrent à se montrer chez quelques philosophes de son époque, et qui annonçaient, pour ainsi dire, la fondation de l'école d'Alexandrie. Nous avons déjà vu que ce fut un songe de son père qui le détermina à s'occuper de la médecine; de même ce fut un songe qui lui fit décliner l'honneur de suivre l'empereur Marc Aurèle dans son expédition contre les Germains (*de Lib. prop.*, c. 2). Mais il va plus loin encore : il donne accès à cette croyance superstitieuse jusque dans ses écrits et dans son art. Dans le petit traité *sur le Diagnostic des maladies par le moyen des songes*, il en distingue trois espèces : les songes qui tiennent à nos occupations et à nos pensées habituelles; ceux qui tiennent à l'état de notre corps, et ceux qui ont une vertu divinatoire: car, dit-il, l'existence de cette dernière espèce de songes est prouvée par l'expérience. Ailleurs il raconte trois cas de maladies guéries par les remèdes révélés en songe aux malades, et dont un lui est personnel; dans le livre Ier, *sur les Forces naturelles*, il blâme les épicuriens de ce qu'ils méprisaient les songes, les augures, les prodiges et l'astronomie (t. II, c. 12, p. 29); c'est, sans doute, entraîné par le même ordre d'idées, que Galien admet l'influence de la lune sur les choses de la terre en général et sur les maladies en particulier (*de Dieb. crit.*, t. III, p. 2-6). Il paraît même, d'après Alexandre de Tralles (liv. IX, c 4), que, dans un livre *sur la Médecine d'Homère*, il prend la défense des enchanteurs. Néanmoins ces rêveries mystiques n'exercèrent qu'une légère influence sur l'ensemble de sa doctrine.

La première édition des œuvres de Galien, en grec, a été publiée par les Aldes à Venise, en 1525, 5 vol. in-f°; la seconde parut à Bâle en 1538 : elle est beaucoup plus correcte que la précédente. En 1679, René Chartier fit paraître les œuvres de Galien en latin et en grec, mêlées à celles d'Hippocrate, en 13 vol. grand in-f° : Kühn reproduisit en partie l'édition de Chartier, 20 vol. en 22 parties, Leipzig, 1821 à 1833. — Les

éditions latines sont nombreuses; leur histoire est encore fort confuse : on distingue celles des Juntes, imprimées neuf fois, et celle de Cornarius, publiée à Bâle en 1549. Parmi les collections renfermant un certain nombre d'écrits de Galien, nous signalerons seulement celle de Goton, in-4°, Londres, 1640.

On trouvera les détails les plus amples, sur la vie, la doctrine médicale et les écrits de Galien, dans l'excellente Biographie de Galien par Ackermann, insérée d'abord dans la nouvelle édition de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, et reproduite par Kühn en tête de son édition de Galien, dont elle fait le principal ornement. On pourra consulter avec fruit l'*Elogium chronologicum Galeni*, de Ph. Lobbe, in-8°, Paris, 1660; et la *Vita Galeni ex propriis operibus collecta*, du même auteur, in-8°, ib., 1660. M. Dubois (Frédéric) a lu, en 1841, devant l'Académie royale de médecine, sur Galien, un travail remarquable inséré dans le Bulletin de cette société savante (t. VII, p. 281 et suiv.).

Ch. D....G.

GALL (François-Joseph), créateur de la prétendue physiologie intellectuelle ou cérébrale qu'on désigne sous le nom de *phrénologie*, est né à Tiefenbrunn, près de Pforzheim, dans le duché de Baden, le 9 mars 1758. Après avoir fait ses études médicales à Strasbourg, il se rendit à Vienne, où il prit ses grades et fut reçu docteur en 1785.

Il se destinait d'abord à la pratique de son art, et il avait cherché à se former une clientèle à Vienne; mais on ignore si comme praticien il obtint quelques succès. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il se fit connaître par l'exposition de son système. A quelle époque a-t-il conçu la première idée de ce système? Si on l'en croit, ses premières observations, en ce sens, dateraient de ses études au collége, et depuis il n'aurait cessé d'être dominé par les mêmes idées. Quoi qu'il en soit, c'est seulement dans les dernières années du XVIIIe siècle, en 1798, qu'il annonça, dans une lettre adressée au baron de Retzer, son intention de publier un ouvrage sur sa prétendue doctrine : cette lettre fut insérée dans le *Mercure* de Wieland.

Plus tard, Gall voulut faire des leçons publiques sur le même sujet; mais la cour de Vienne en fut alarmée, et un édit impérial lui intima l'ordre de suspendre son cours; il n'en fallait pas d'avantage pour lui donner un commencement de célébrité, à une époque surtout où toutes les têtes fermentaient en Europe. Gall profita habilement de la position qu'on venait de lui faire : il se mit à voyager, disant qu'il allait exposer son système dans des pays où l'obscurantisme ne lui fermerait pas la bouche comme en Autriche. Il alla d'abord à Berlin, où il commença un cours de phrénologie, le 3 avril 1805. Il paraît qu'il n'y fit pas fortune; car bientôt il quitta Berlin, et, dans cette même année 1805, il se rendit à Dresde, où on prétend qu'il lui fut défendu de recevoir des femmes dans son auditoire. Là encore la doctrine du novateur ne put s'implanter, car on le voit quitter presque aussitôt Dresde pour se rendre à Torgau, puis de Torgau aller à Woerlitz, puis de là à Halle, où, dit-on, il convertit à sa doctrine les anatomistes Reil et Loder.

Toutefois ce n'était pas encore là que sa doctrine pouvait prendre

racine; il quitta donc Halle pour se rendre à Iéna. Au commencement de 1806, nous le retrouvons à Copenhague, puis à Hambourg, puis à Amsterdam, à Leyde, à Francfort et à Carlsrhue. Au commencement de 1807, il s'arrêta à Heidelberg, où il trouva un contradicteur sérieux dans le professur Ackermann; de là il passa à Munich, c'était au mois d'avril; trois mois après il est à Zurich, et enfin, vers la fin d'octobre 1807, il arrive à Paris.

Nous examinerons tout à l'heure les bases de la prétendue doctrine de Gall; nous verrons où il avait puisé ses observations, et surtout quelle est la valeur de ces observations; nous dirons seulement ici que Gall prétendait avoir fait tourner toutes ses pérégrinations au profit de sa doctrine; que pendant ses voyages, dans toute l'Allemagne, il aurait étudié l'organisation des hommes les plus éminents de l'époque, et en même temps celle des hommes les plus bornés; et qu'il aurait ainsi parfaitement saisi, par le rapprochement, les nombreuses différences des uns aux autres.

Gall assurait qu'il avait rassemblé des faits innombrables dans les écoles qu'il avait visitées, dans les maisons d'orphelins, d'enfants trouvés, dans les hospices d'aliénés, dans les prisons, dans les audiences des tribunaux, et jusque sur les places d'exécution, au pied des échafauds; qu'il avait fait, en outre, de nombreuses recherches sur les différents cas de suicide, sur les idiots et les aliénés; qu'il avait mis à contribution les collections anatomiques et physiologiques, et qu'enfin il avait passé une grande partie de sa vie dans les musées à contempler les statues ou les bustes des grands hommes de l'antiquité, etc., etc. Gall, arrivé à Paris vers la fin de 1807, y exposa sa doctrine en toute liberté, et on sait qu'elle y excita le plus vif engouement, mais presque uniquement parmi les gens du monde; bientôt il s'associa un de ses compatriotes, G. Spurzheim, et publia avec lui la plupart de ses ouvrages. Il adressa ses premières recherches à l'Institut, sous forme d'un mémoire, le 14 mai 1808; et comme ce corps savant ne paraissait nullement disposé à adopter les conclusions physiologiques que Gall croyait pouvoir déduire de ses recherches sur le système nerveux, c'est au public que furent ensuite adressées ses différentes publications.

En 1809, il publia ses *Recherches sur le système nerveux en général, et sur celui du cerveau en particulier.*

Dans le courant de 1808, il avait fait imprimer son *Introduction au Cours de physiologie du cerveau*, ou le discours prononcé à la séance d'ouverture de ce même cours.

De 1810 à 1820, il publia, conjointement avec Spurzheim, en 4 volumes in-4°, avec atlas, l'ouvrage intitulé *Anatomie et physiologie du système nerveux en général, et du cerveau en particulier, avec des observations sur la possibilité de reconnaître plusieurs dispositions intellectuelles et morales de l'homme et des animaux, par la configuration de leur tête.*

De 1822 à 1825, il publia 6 vol. in-8°, *sur les Fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties, avec des observations sur la possibilité de reconnaître les instincts, les penchants, les talents et les dispositions morales et intellectuelles des hommes et des animaux, par la configuration de leur cerveau et de leur tête.*

Cet ouvrage se compose de quatre parties : 1° Sur l'origine des qualités morales et des facultés intellectuelles de l'homme et sur la condition de leur manifestation; 2° De l'influence du cerveau sur la forme du crâne; difficultés et moyens de déterminer les qualités et les facultés fondamentales, et de découvrir le siége de leurs organes; 3° Organologie, ou exposition des instincts, des penchants, des sentiments et des talents, ou des qualités morales et des facultés intellectuelles fondamentales de l'homme et des animaux, et du siége de leurs organes; 4°. Revue critique de quelques ouvrages anatomico-physiologiques, et exposition d'une nouvelle philosophie des qualités morales et des facultés intellectuelles.

C'est dans cet ouvrage qu'il faut chercher les fondements de la doctrine de Gall ou de la phrénologie; il croyait avoir mis le sceau à sa renommée, et avoir à jamais fermé la bouche à ses adversaires par cette publication; mais, il faut le dire, ce livre eut peu de succès : l'engouement était passé, il n'était plus de mode de s'occuper de phrénologie; aussi peu d'années après, c'est-à-dire en 1828, Gall termina sa carrière à Paris d'une manière obscure, et presque inaperçue.

Il nous reste maintenant à examiner le système philosophique que Gall avait cherché à faire prévaloir; nous allons procéder à cette appréciation avec quelque étendue et en nous basant sur ce qu'il a écrit lui-même dans le grand ouvrage publié de 1822 à 1825.

Dès les premières pages, Gall a exprimé les propositions fondamentales de sa doctrine; elles sont au nombre de cinq; les voici textuellement :

1°. *Les qualités morales et les facultés intellectuelles sont innées.*

2°. *L'exercice ou la manifestation des facultés ou qualités morales dépend de l'organisation.*

3°. *Le cerveau est l'organe de tous les penchants, de tous les sentiments et de toutes les facultés.*

4°. *Le cerveau est composé d'autant d'organes particuliers qu'il y a de penchants, de sentiments, de facultés qui diffèrent essentiellement entre eux.*

5°. *La forme de la tête et du crâne, qui répètent dans la plupart des cas la forme du cerveau, suggère des moyens pour découvrir les qualités et les facultés fondamentales.* (*Op. cit.*, t. V, VI.)

Telles sont les conditions que Gall veut qu'on *suppose* pour rendre *possible* sa doctrine; mais il est évident que les trois premières sont complétement étrangères à ses prétendues découvertes : professées avant lui à tort ou à raison, professées après lui, il a pu en user, mais il n'avait pas le droit de les donner comme les résultats de ses propres observations; il n'en reste donc que deux, ou plutôt qu'une seule, véritablement à lui, c'est la prétendue multiplicité des organes encéphaliques, organes qui répondraient tous à un égal nombre de facultés ou de qualités morales.

Ceci une fois admis, nous allons, pour abréger, passer immédiatement à l'examen de cette dernière et unique proposition.

Longtemps avant Gall, quelques physiologistes avaient eu l'idée de rechercher quels peuvent être les rapports de l'organisation cérébrale avec l'entendement humain; et, pour arriver à leur but, ils avaient tour à tour invoqué l'anatomie du cerveau dans ses applications physiolo-

giques et pathologiques, l'anatomie comparée de cet organe, les vivisections, et d'autres moyens du même genre. Nous dirons tout à l'heure à quels résultats ils sont arrivés par cette voie; mais Gall nous prévient lui-même qu'il n'a pas suivi cette marche. Nous allons citer ses propres paroles pour montrer comment il procédait, soit pour découvrir les facultés, soit pour trouver les protubérances extracrâniennes qui sont censées leur correspondre.

Lorsqu'il enfanta sa doctrine, il avait bien cette notion vague et générale, que, d'une part, le cerveau est un assemblage d'organes, et que, d'autre part, l'intelligence est un assemblage de facultés; mais il ne savait ni où étaient les protubérances, ni quels noms on devait donner aux facultés. « Je ne savais, dit-il (t. IV, p. 2), si je trouverais dans la langue des expressions pour désigner toutes les qualités et les facultés fondamentales. »

Comment faire alors? comment résoudre cette première difficulté? Le voici :

« Je rassemblai dans ma maison, dit-il (*ubi supra*), un certain nombre d'individus, pris dans *les plus basses classes*, et se livrant à différentes occupations : des cochers de fiacre, des commissionnaires, etc.; j'acquis leur confiance, et je les disposai à la franchise en leur donnant quelque argent, et en leur faisant distribuer du vin et de la bière. Lorsque je les vis dans une disposition d'esprit favorable, je les engageai à me dire tout ce qu'ils savaient réciproquement, tant de leurs bonnes que de leurs mauvaises qualités, et j'examinai soigneusement les têtes des uns et des autres.

« Je ne pus point être dérouté par les fausses idées que se font les philosophes sur l'origine de nos qualités et de nos facultés : chez les individus auxquels j'avais affaire, il ne pouvait pas être question d'*éducation!*.... Des hommes semblables sont les enfants de la nature! »

On a dit, et avec raison, que Gall, dans ses recherches, n'avait recueilli que des anecdotes, que des commérages, mais, en vérité, ici ce sont des propos d'ivrognes que Gall va invoquer : il ramasse dans les rues de Vienne la fange de la population, il gorge de vin et de bière quelques misérables, et il a la naïveté de nous dire que, quand il les voyait dans une disposition d'esprit favorable, il les prenait à part et les faisait jaser les uns sur les autres, et que c'est ainsi qu'il a formé la langue de sa science nouvelle!

Quoi qu'il en soit, fort de recherches aussi exactes, aussi bien instituées, Gall s'exprime de la manière suivante (t. III, p. 208) :

« C'est ainsi que naquit cette carte crâniologique, saisie avec tant d'avidité par le public.... Les savants, les artistes s'en sont bientôt emparés; ils l'ont exécutée tant bien que mal, sans jamais me consulter, et en ont répandu un grand nombre dans le public, sous toutes sortes de masques. »

Et on devait accueillir, en effet, avec une sorte d'engouement, cette topographie cérébrale, sans en rechercher les fondements et l'origine; les demi-savants devaient en orner leurs cabinets. Il est si flatteur de passer pour un homme profond, de laisser croire au vulgaire qu'on possède le merveilleux secret de lire jusqu'au fond de l'âme, et cela en promenant la pulpe des doigts sur le crâne du premier venu!

Voici maintenant quelle est la marche suivie par Gall dans la création de cette grande œuvre. Il crut pouvoir grouper en plusieurs grandes sections ses prétendus organes encéphaliques, et, par suite, les distribuer en une sorte de hiérarchie : il s'occupa d'abord des parties qui correspondent, suivant lui, aux *qualités inférieures*, pour passer successivement à celles qui correspondraient aux *sentiments les plus élevés* (t. III, p. 224).

Nous suivrons le même plan dans cette exposition critique; nous ferons connaître d'abord les organes et les facultés que Gall a placés dans le cervelet; puis ceux qu'il a rapportés à la région postérieure du cerveau; puis nous passerons aux organes et aux sens localisés par lui dans la région moyenne; et enfin nous verrons comment il a parlé de la région antérieure du crâne.

I. Région cérébelleuse. — Le cervelet, si nous en croyons Gall, est l'organe de la génération. Il serait peut-être curieux pour nos lecteurs de savoir par quel chemin le père de la phrénologie est arrivé à cette découverte; mais en vérité nous ne nous sentons pas le courage de rappeler les indécentes histoires racontées dans ce chapitre : nous nous bornerons à en citer deux : l'une est celle d'un *petit garçon de cinq ans qui avait déjà depuis quelques années satisfait avec des femmes l'instinct de la propagation*. Il est bien entendu que sa nuque était large, bombée et robuste (p. 261). La seconde histoire, non moins véridique, est celle d'un autre petit garçon *âgé de moins de trois ans*, qui se jetait non-seulement sur de petites filles, mais sur des femmes. Il mourut, prématurément, et voici pourquoi (c'est Gall qui fait naturellement ce commentaire) : *Comme ce petit garçon était entouré de filles qui se prêtaient à satisfaire ses désirs comme à un jeu piquant par sa singularité, il mourut de consomption avant d'avoir atteint la fin de sa quatrième année.*

Voilà pourtant ce que Gall appelle des *faits positifs*, ou des *preuves directes* de son assertion! Quant à nous, et bien que Gall nous affirme *qu'il a vu cela à Paris*, nous ne pouvons croire ni à la possibilité de ces faits, ni à un tel degré de dépravation. Voici maintenant un échantillon de ce qu'il nomme des *faits négatifs*, ou à *toutes épreuves*. Après avoir invoqué les portraits de Charles XII, de Newton et de Kant, portraits qui permettent *de voir* à tout phrénologiste que le cervelet de ces grands hommes était très-peu développé : *Est-il étonnant après cela*, s'écrie Gall (*ubi supra*), *que saint Thomas à Kempis, dans le portrait duquel je reconnais le même caractère, se soit armé d'un tison pour repousser loin de lui une jeune fille remplie d'attraits!!*

II. Région postérieure du cerveau. — Gall a placé peu d'organes dans cette région, tandis que la région frontale en est criblée; c'est qu'aussi l'exploration n'est pas facile dans cette partie de la carte crâniologique : ce sont des lieux *peu fréquentés;* toutefois Gall a trouvé moyen d'y placer dans un espace de 4 à 5 centimètres, cinq organes correspondant à *l'amour de la progéniture*, à *l'attachement* ou à *l'amitié*, à la *défense de soi-même*, à l'*orgueil* ou à *la fierté;* à la *vanité* ou au *désir de la gloire*.

Gall et Spurzheim ne sont pas tout à fait d'accord sur cette topographie particulière : là où Gall n'a vu que l'*attachement* et la *défense de soi-*

même, Spurzheim a vu de plus l'*habitativité*, c'est-à-dire le choix des habitations, et il a quelque peu déplacé, il a fait reculer l'organe de *l'orgueil*, pour loger son organe nouveau : il n'a pas entendu par cela détruire la création de Gall : c'est un simple remaniement de cette partie de la carte crâniologique. Du reste Spurzheim avait, comme Gall, une foule d'anecdotes, et tout aussi vraisemblables, à l'appui de ses suppléments d'organes : nous nous abstiendrons de les citer; disons plutôt à quels résultats sont arrivés les physiologistes sur cette région de l'encéphale.

Le cervelet a été depuis longtemps l'objet de nombreuses recherches de la part des physiologistes : les uns ont enlevé tout un côté de cet organe; les autres ont procédé par couches successives. Le résultat général des recherches faites par Rolando serait que la *diminution des mouvements* est en raison directe des lésions opérées sur le cervelet; de sorte que cet organe N'EST QU'UN APPAREIL MOTEUR !

Les conclusions que M. Flourens a tirées de ses expériences ne sont pas moins positives. Suivant ce physiologiste, l'énergie des mouvements serait d'abord affaiblie par les lésions du cervelet; mais il y aurait surtout altération dans la faculté de coordonner ces mouvements, à ce point que la locomotion ne pourrait plus avoir lieu.

Les faits pathologiques ont été, pour la plupart, recueillis par Burdach avec un soin extrême; or, de cette masse de faits, la seule conclusion à tirer, c'est que le cervelet concourt particulièrement aux actes de la motilité.

Quant à la région postérieure du cerveau, il serait bien difficile de donner des résultats spéciaux, afin de les mettre en regard de ceux que les phrénologistes ont imaginé; on a constaté une telle solidarité, une telle concordance dans toutes les parties de l'encéphale, que partout, et toujours, on arrive à peu près aux mêmes résultats.

En effet, dès qu'on a rappelé ce fait général que les facultés intellectuelles ont leur siége dans les hémisphères cérébraux; que la graduation de leur développement concorde assez bien dans la série animale avec celui des facultés supérieures de l'âme; dès qu'on a rappelé, dis-je, cette proposition aussi vieille que la science; si, par des observations *positives*, on veut aller plus loin, on est arrêté court, à ce point qu'on désespère véritablement de jamais faire un pas de plus.

Si les expériences faites sur les régions postérieures des hémisphères cérébraux montrent des attributions différentes de celles qui appartiennent au cervelet, elles n'en montrent aucune qui se distinguent des attributions des autres régions des hémisphères : pour le cervelet, il y a prédominance dans les perturbations de la motilité; pour les hémisphères, il y a abolition plus ou moins complète des seules facultés sensoriales. Quant aux faits pathologiques, leur signification est la même : il y a des troubles intellectuels; mais ces troubles sont toujours *généraux*. Qu'il y ait délire aigu ou chronique, aliénation marquée par la manie ou par l'imbécillité, toujours est-il que l'intelligence est troublée dans son *ensemble* comme une machine très-compliquée, dont on vient de léser un rouage. Il serait donc impossible de trouver ici un seul fait propre à rendre vraisemblables les assertions de Gall sur l'existence de telle ou telle faculté dans cette région du cerveau. Voyons s'il a été plus heureux dans les autres parties.

III. Région moyenne du cerveau. — Gall a placé ici sept ou huit organes ; savoir, en procédant de bas en haut : l'*instinct carnassier* au-dessus du méat auditif ; le *sens de la mécanique* dans la région temporale ; le *sens de la ruse* au-dessus de l'instinct carnassier ; le *sentiment de la propriété* en arrière de l'arcade supérieure de l'orbite ; l'*organe de la circonspection* dans la région moyenne des pariétaux ; l'*organe de la fermeté* sur le sommet de la tête ; et enfin, le *sentiment religieux* en arrière de la région frontale.

Ici encore, tout en restant d'accord sur les grands principes, Spurzheim a remanié la carte crâniologique. Ainsi, dans les régions latérales, au pourtour des oreilles, là où Gall n'avait placé que l'instinct carnassier, la ruse et le vol, Spurzheim a aperçu la *combativité* ou l'amour des combats, la *destructivité* ou l'instinct de la destruction, la *biophilie* ou l'amour de la vie, et l'*alimentivité* ou l'appétit des aliments. Dans la région supérieure de la tête, il a déplacé la circonspection pour introduire trois nouveaux organes, savoir : la *merveillosité* ou l'amour du merveilleux, l'*espérance*, et la *conscienciosité*.

Sur une autre ligne, il a rangé cinq organes de sa façon, et en s'appuyant, comme son collaborateur, sur une foule d'anecdotes. Mais comment se fait-il que Gall, moins fécond que Spurzheim, n'ait fait qu'une seule et même proéminence de l'organe *du vol* et de celui *de la propriété?* C'est que, dans les idées du fondateur de la phrénologie, c'est *tout un!* L'organe est-il médiocrement développé ? c'est le sentiment de la propriété, sentiment honnête, d'après les conventions humaines ; honnête même par excellence, puisque, en certains pays, ceux qui possèdent seraient seuls dans la classe des honnêtes gens. Est-il un peu plus développé ? c'est le penchant à faire des provisions, et bientôt le penchant à faire des acquisitions ; c'est même la convoitise, penchant qui peut encore passer pour honnête, pourvu qu'il ne dépasse pas certaines bornes. Enfin, l'organe est-il très-développé ? c'est le penchant au vol. *Ne nous flattons pas*, dit Gall (t. IV, p. 238), *d'avoir sauvé la nature du reproche d'être l'auteur du penchant au vol ; ce penchant est le résultat d'un très-grand développement et d'une activité très-énergique du sentiment de la propriété*. Quelle théorie ! bon Dieu ! et n'oublions pas que tout cela est encore enseigné, professé aujourd'hui par les adeptes de la science phrénologique.

Si maintenant nous interrogeons la science sur les fonctions de la partie moyenne du cerveau, nous verrons qu'en s'en tenant aux expériences positives faites par les physiologistes, on ne saurait trouver des différences notables entre cette région moyenne et la région postérieure. Les deux ordres de faits que nous avons déjà signalés, à savoir, les troubles intellectuels et les lésions nerveuses, se montrent avec autant d'évidence, et dans une proportion à peu près semblable, soit que l'altération matérielle porte sur la région moyenne du cerveau, soit qu'elle porte sur la région postérieure. On retrouve toujours de l'aliénation et du délire, des paralysies et des convulsions, absolument comme dans les cas précédents.

Il est arrivé plus d'une fois qu'un espace plus ou moins considérable de la calotte osseuse ayant été détruit, soit par un travail de mortification, soit par des couronnes de trépan, la région moyenne et supé-

rieure des hémisphères cérébraux a été mise à nu; cette condition, accidentellement produite, a permis aux expérimentateurs de rechercher quels peuvent être les effets de la compression exercée sur cette partie du cerveau.

Or, on a vu que d'abord c'est l'intelligence qui est troublée, mais troublée dans l'*ensemble* de ses opérations; les impressions du dehors n'arrivent plus à la conscience avec netteté, la perception est imparfaite, l'association des idées n'a plus lieu, et les volitions sont impuissantes; si la compression est plus forte, il y a suspension complète des opérations intellectuelles : l'homme perd, comme on le dit, la connaissance, il ferme les yeux, s'affaisse sur lui-même, et tombe dans un anéantissement profond.

Ainsi tout tend à confirmer ce fait, que le cerveau, dans sa région moyenne comme dans sa région postérieure, concourt à toute manifestation intellectuelle. Mais il est impossible de faire un pas de plus : rien ne prouve qu'il y ait là un département affecté à tel ordre de manifestations plutôt qu'à tel autre.

IV. Région antérieure du cerveau. — Gall a considéré cette partie du cerveau comme l'un des deux pôles du sphéroïde encéphalique : c'est le pôle frontal toujours en antagonisme avec le pôle occipital, ou le pôle des mauvaises passions. Il y a donc placé les facultés les plus élevées et les plus nobles penchants. Aussi, comme le terrain était à ménager, il a d'abord glissé sous le plancher de l'orbite trois organes : le *sens des mots*, le *sens du langage*, et la *mémoire des personnes*. Puis il a placé sur deux rangs huit autres facultés, savoir : pour le premier rang, le *sens des nombres*, le *sens des couleurs*, le *sens des localités*, et la *mémoire des choses*; puis, pour le second rang, le *sens des tons*, l'*esprit caustique*, l'*esprit métaphysique*, et la *sagacité comparative*.

Mais c'est ici qu'il faut véritablement admirer son collaborateur : il faut voir quel parti Spurzheim a su tirer de cette région frontale! Il n'y a pas fait entrer moins de seize organes! Il est vrai que ceux-ci n'y sont pas fort au large. Il en a mis six dans la largeur du sourcil; mais en les plaçant, pour ainsi dire, de champ, sur leur tranche, et comme de côté, il a pu parvenir à les empiler. C'est du moins l'idée que rappellent ses têtes d'études et les inscriptions tracées sur le bord inférieur de la région frontale. Cette partie de la carte crâniologique est donc la plus belle, la plus intéressante; c'est, en comparaison du reste, comme une contrée favorisée du ciel.

Gall est intarissable dans l'histoire de chacune de ses prétendues découvertes : il serait fastidieux et très-peu utile de le suivre dans cette longue série d'anecdotes; nous en citerons une ou deux pour faire juger de la valeur des autres. Il s'agit du *sens des localités*, qui donne la passion des voyages : « Une demoiselle, dit Gall (t. IV, p. 457), avait eu de tout temps une grande envie de voyager; elle se laissa enlever de la maison paternelle par un officier. »

Accablée ensuite de chagrin et de remords, elle tombe malade. Gall lui donne des soins, et alors elle lui fait remarquer *deux grandes proéminences que les peines qu'elle souffre lui avaient fait pousser au front. Elles étaient tellement effrayantes*, ajoute Gall, *qu'elles paraissaient à la*

pauvre demoiselle un effet de la colère céleste.... Mais, dans le fait, c'était l'organe des localités, auquel elle n'avait auparavant jamais fait attention. C'est ce que Gall appelle une preuve irréfragable. En voici une autre :

« Je rencontrai, dit Gall, dans une rue de Vienne, une femme assez âgée, qui me frappa par le développement énorme qu'avait acquis chez elle l'organe des localités, ou de la passion des voyages. »

Dans l'intérêt de la science, ou plutôt de sa science, Gall aborde cette bonne dame, et engage avec elle une conversation. Elle va sans doute lui apprendre qu'elle a fait de longs voyages; qu'elle a parcouru bien du pays! Nullement : elle lui raconte, *avec feu,* qu'elle s'est enfuie de Munich, et qu'elle est *cuisinière* à Vienne. Que signifie alors son organe des localités? Le voici : en attendant qu'elle puisse voyager, *elle change de maître tous les mois; il lui est impossible de rester longtemps dans la même place* (t. IV, p. 458).

Mais laissons-là les faits particuliers, et revenons aux propositions générales. Suivant Gall et ses sectateurs, plus les parties cérébrales placées à la région antérieure et supérieure du front sont développées, plus les facultés caractéristiques de l'esprit humain se prononcent (t. v, p. 221).

Gall, nous le savons, avait une ample moisson d'historiettes pour appuyer cette assertion; mais d'autres, ayant jugé à propos de procéder tout différemment pour trouver les rapports du développement de la région frontale avec celui de l'intelligence, sont arrivés à des résultats qui ont scandalisé les phrénologistes.

Des recherches ont été faites dans des maisons d'aliénés, et il a été constaté que le développement de la région frontale *est plus grand* chez les imbéciles que chez les hommes d'une intelligence ordinaire, et qu'il l'est *d'autant plus* qu'on descend plus bas dans l'échelle de l'imbécillité (*Voyez* le Mémoire de M. Lélut *sur le Développement du crâne dans ses rapports avec celui de l'intelligence*).

Que deviennent dès lors toutes les déclamations des phrénologistes sur le front bombé des héros, des demi-dieux et des grands philosophes? Que deviennent les lois posées avec tant d'assurance par Gall et son école?

Pour nous qui avons divisé l'encéphale en trois régions seulement, et qui déjà avons examiné les régions postérieures et moyennes, toujours afin de chercher si les actes de l'intelligence ou plutôt si les forces primitives de l'âme sont diversement réparties au moins dans ces grandes portions de la masse cérébrale, nous ne trouvons encore ici que des résultats négatifs. Nous voyons toujours que si la région antérieure est nécessaire à l'accomplissement des actes intellectuels, elle ne *l'est pas plus* que les deux autres; non-seulement les actes de l'intelligence ne se spécialisent pas dans la région frontale, mais ils n'y prennent pas même plus d'énergie, plus de vivacité, plus d'élévation, plus de grandeur que dans les autres parties du cerveau. Force nous est donc de reconnaître que, métaphoriquement parlant, le front n'est pas plus distingué, pas plus noble que l'occiput.

On voit maintenant à quoi se réduit la doctrine de Gall; sur quels fondements elle repose. Si l'auteur de ce système n'avait voulu en faire

qu'une conception purement spéculative, qu'un objet de curiosité et d'amusement, il n'y aurait pas eu à s'en préoccuper dans cet ouvrage. Qu'importe, en effet, que quelques désœuvrés, frottés de physiologie, se soient emparés de cette prétendue doctrine pour se grandir un moment aux yeux d'autres désœuvrés? Qu'importe qu'ils aient réussi à se faire passer pour une sorte de savants? Mais Gall avait d'autres prétentions; il lui répugnait qu'on s'avisât seulement de le prendre pour le continuateur de Lavater. C'était pour lui chose secondaire que ses disciples fussent ou non capables de reconnaître un fripon, un meurtrier au milieu de la bonne société, ou de mettre la main sur un honnête homme au milieu d'un bagne; il voulait qu'on fît de sa doctrine des applications pratiques d'une bien autre importance : il prétendait d'abord résoudre toutes les questions philosophiques sans exception, et mettre ainsi d'accord les moralistes. Il soutenait que sa doctrine devait être appliquée à l'homme *comme objet d'éducation*, et *comme objet de punition*. De sorte que les instituteurs du genre humain, aussi bien que les législateurs, pour agir avec discernement, pour ne jamais commettre de méprises, n'auraient eu qu'à bien se pénétrer de sa physiologie du cerveau : les premiers, une fois nantis de ces précieuses découvertes auraient pu, jusque dans le sein des écoles primaires, aller déchiffrer sur la tête de chaque enfant toute une destinée de gloire et de grandeur, de même qu'ils auraient pu y signaler une pépinière de fripons et de scélérats. Dès lors, et dans l'intérêt de la société, ils auraient été en mesure de faire un triage dans ce peuple d'enfants; ils auraient condamné hardiment les uns aux occupations les plus abjectes et les plus pénibles, réservant aux autres la culture des sciences et des arts; ils auraient entouré de soins ceux qui, par la forme de leur tête, promettaient d'être des hommes de génie, et ils auraient étouffé en quelque sorte dans leur germe ceux qui, par une conformation opposée, ne promettaient que des instincts de désordre.

D'autre part, les législateurs, les magistrats, une fois bien pénétrés de ces mêmes connaissances, auraient pu à la fois punir judicieusement tous les crimes commis, et en prévenir le retour. Ils n'auraient plus eu besoin, pour graduer leurs peines, pour les proportionner aux délits, de longues et minutieuses instructions judiciaires; il leur aurait suffi de parcourir les maisons d'arrêt et d'y palper les têtes des prévenus : ils auraient su alors, et bien mieux que par les dépositions des témoins, si les prévenus ont réellement commis ce qu'on appelle des délits ou des crimes dans la société; ils auraient su également si, dans le cas où ils seraient convaincus des plus grands forfaits, on doit les considérer comme coupables, ou bien comme ayant simplement obéi à leur organisation cérébrale.

Tel aurait été le côté pratique de la doctrine de Gall, si cette doctrine eût été vraie; mais comme elle n'a aucune apparence de réalité, les applications qu'on a prétendu en faire, tombent d'elles-mêmes.

Un physiologiste éminent, le professeur J. Muller de Berlin, a dit (*Syst. nerv.*, t. 1er, p. 417) en parlant de la doctrine de Gall, qu'il n'y a pas *un seul fait* qui prouve même de la manière la plus éloignée, ni qu'elle soit vraie en la considérant sous un point de vue purement général, ni que ses applications spéciales soient exactes. Quiconque lira

avec attention les prétendus faits et observations invoqués par Gall, sera convaincu de la vérité de cette proposition.

C'est aussi ce que vient de démontrer un physiologiste français, non moins versé dans ces matières, M. Flourens : fort de belles expériences et de longues études, ce savant a prouvé que la doctrine de Gall est absolument sans fondement, et que la science aujourd'hui marche dans d'autres voies.

Que si on nous objectait qu'aujourd'hui encore l'organologie de Gall a pour elle quelques sociétés dites savantes, des journaux, des cours, des professeurs, destinés à la propager et la défendre, nous dirions que ces faits ne lui donnent pas plus de consistance; les physiologistes en ont fait justice depuis longtemps, et tous répétent aujourd'hui avec Muller (*ubi supra*), *qu'on ne peut s'empêcher de repousser du sanctuaire de la science, ce tissu d'assertions arbitraires qui ne repose sur aucun fondement réel.* F. D.

GARNIER (Jean-Jacques), né à Gorron, bourg du département de la Mayenne, le 18 mars 1729, mort à Paris le 21 février 1805, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, a laissé la réputation d'un historien érudit et profond. Nous n'hésitons pas à dire qu'il dut à ses études philosophiques l'excellente méthode qui recommande son traité *de l'Origine du gouvernement français,* couronné en 1761, par l'Académie des Inscriptions; et ses additions à l'*Histoire de France* de Velly et de Villaret. Il y a diverses manières d'écrire l'histoire. On a, de nos jours, mis en système l'imitation des vieux annalistes; on a dit que le but de l'écrivain, dans l'exposition des faits accomplis, doit être simplement de raconter, non de prouver. Garnier n'approuvait pas ce système : comme il avait apporté, dans l'étude de nos archives historiques, un jugement trop exercé pour s'arrêter à la surface des choses, ainsi, dans le récit des événements, il ne se contenta pas d'être un romancier plus ou moins habile, il fut un véritable philosophe. C'est tout ce que nous devons dire ici de ses travaux historiques.

Les mémoires de l'Académie des Inscriptions contiennent plusieurs dissertations de Garnier sur divers points de critique philosophique. La première de ces monographies, publiée dans le recueil de l'année 1768, a pour objet le *Caractère de la philosophie socratique.* Platon doit-il être considéré comme l'interprète fidèle de la doctrine de Socrate? ou bien faut-il admettre, suivant les dires de Diogène Laërce et de Brucker, que Platon, doué d'un esprit éclectique, a reproduit et concilié, dans ses *Dialogues,* les opinions de Pythagore sur la philosophie première, celles d'Héraclite sur les problèmes ontologiques, et celles de Socrate sur la morale? Garnier affirme que Socrate a dû nécessairement aborder, devant ses disciples, toutes les questions auxquelles on le voit répondre dans les *Dialogues,* et que Platon, qui professait pour son maître une vénération si profonde, n'a pu lui attribuer, comme on le prétend, les sentiments d'autrui. Platon était, de tous les philosophes anciens, celui que Garnier affectionnait le plus. On lit encore, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* trois dissertations du même auteur, *sur l'Usage que Platon a fait des fables* (séance du 19 mars 1762), sur le *Cratyle* (séance du 11 mars 1763), et *sur les Paradoxes philosophiques* (séance

du 22 mars 1765). L'épicurien Colotès avait, au témoignage de Macrobe, blâmé Platon d'avoir, dans ses *Dialogues*, raconté trop de légendes populaires, et d'avoir ainsi compromis la gravité du pallium. Garnier ne croit pas que ce reproche soit bien fondé, Platon n'ayant jamais confondu la fiction et la vérité. L'opinion de Garnier sur le *Cratyle* est singulière. Dans ce dialogue, Socrate disserte amplement sur l'origine et la nature des mots. Proclus, Marsile Ficin, tous les interprètes de Platon ont pris au sérieux l'argumentation du *Cratyle*. Suivant Garnier, toute cette argumentation n'est qu'une ingénieuse ironie : le problème de l'origine des mots offrant à Socrate une occasion de parler d'Héraclite, il ne la néglige pas, et il critique fort plaisamment les assertions ontologiques de l'école d'Ephèse. Dans son mémoire *sur les Paradoxes*, Garnier prétend démontrer que toutes les formules de l'éthique stoïcienne sont des emprunts faits par Chrysippe et par ses disciples aux livres socratiques, et surtout aux *Dialogues* de Platon.

Garnier a encore publié, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, des *Réflexions sur un parallèle d'Homère et de Platon*, de l'abbé Massieu; une *Dissertation sur le tableau de Cébès* (t. XLVIII des *Mémoires*), qu'il ne faut pas, dit-il, attribuer à Cébès le Thébain, mais à un stoïcien du nom de Cébès, né à Cyzique, dont il est question dans le quatrième livre des *Déipnosophistes* d'Athénée; un mémoire *sur les Ouvrages d'Epictète* (séance du 3 février 1792), travail fort remarquable, qui sera longtemps entre les mains des érudits; un autre mémoire *sur l'Art oratoire de Corax* (séance du 8 fructidor an XI), et des *Observations* sur quelques ouvrages du stoïcien Panétius (séance du 4 brumaire an XII). Garnier avait commencé par étudier Platon, et il avait conçu pour ce philosophe, décrié par les encyclopédistes, une admiration tellement vive, qu'il ne voulait pas connaître une autre doctrine que la sienne. Vers la fin de sa vie, il se montra moins passionné, moins exclusif; il fréquenta les stoïciens, se plut dans leur commerce, et leur rendit justice.

Une *Notice sur la vie et les ouvrages de Garnier*, lue dans la séance publique du 11 avril 1806, par le secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions, contient de curieux détails sur la vie exemplaire de cet écrivain recommandable à tant de titres. L'auteur de cet article lui a consacré une notice fort étendue dans le premier volume de son *Histoire littéraire du Maine*. B. H.

GARVE (Christian ou Chrétien), naquit à Breslau en 1742. Il professa la philosophie à Leipzig, de 1769 à 1792, et mourut en 1798. Sa doctrine, et la forme populaire dont il a su la revêtir, nous révèlent un esprit souple et facile plutôt qu'un profond penseur. Il est psychologue avant tout, même en morale. Encore ne peut-on pas dire qu'il ait conçu la psychologie d'un point de vue très-élevé; la partie de cette science qui tombe sous le pouvoir du raisonnement, est chez lui la plus faible; il s'attache surtout à l'observation et à la description des faits. Il fut cependant le premier à faire connaître au public la *Critique de la Raison pure* de Kant; mais il s'en acquitta d'une manière si imparfaite, si superficielle, que le philosophe de Kœnigsberg en fut très-peu satisfait. S'il n'est pas métaphysicien, en revanche Garve est un moraliste

du plus grand mérite, un observateur plein de finesse et de tact. Sa manière aisée, et libre des chaînes de l'école, a donné à son talent un caractère d'originalité remarquable. Il peint le monde et l'homme tel qu'il les trouve en général sur le théâtre vivant des mœurs et de la conscience. Ses couleurs sont si fraîches et si heureusement combinées, ses tableaux si vrais, si frappants et si clairs, qu'on oublie facilement tout ce qu'il y a d'art dans cette manière de voir et de peindre. Il ne faut donc pas s'étonner si Garve est le philosophe des gens du monde. Il aimait beaucoup lui-même la société, surtout celle qu'on appelle la bonne compagnie : c'est là qu'il prenait ce qu'il avait l'air de donner gratuitement; il ne faisait que rendre au monde ce que le monde lui avait prêté. Au reste, il analysait mieux les sentiments moraux que les impressions sensibles. Son principe en morale était celui des stoïciens : vivre conformément à la nature. Seulement il l'entendait d'une manière un peu plus large, puisque la vertu n'était pour lui que la nature humaine agissant librement. Mais il faut dire qu'il croyait à l'homme un penchant naturel au bien. Sa morale est douce et bienveillante; elle attend beaucoup des hommes, que Garve croyait plutôt bons que méchants.

Garve a laissé de nombreux écrits; ceux qui nous intéressent plus particulièrement sont : *Des Inclinations*, ouvrage couronné et imprimé dans un recueil de morceaux du même genre, in-4°, Berlin, 1769; — *Mélanges de traités divers* (la plupart relatifs à l'esthétique, in-8°, Leipzig, 1779; — *Du Caractère des campagnards*, in-8°, Breslau, 1786, 1796; — *Union de la morale avec la politique*, in-8°, ib., 1788; — *Essais sur différents objets de morale, de littérature et de la vie sociale*, in-8°, ib., 1792 (1re partie); — *Mémoires divers*, publiés d'abord séparément, ou insérés dans les journaux, in-8°, ib., 1796; — *Considérations sur les principes généraux de la morale*, in-8°, ib., 1798; — *Lettres intimes à une amie*, in-8°, Leipzig, 1801; — *De l'existence de Dieu*, in-8°, Breslau, 1802; — *Lettres à Chr. F. Weisse et à quelques autres amis*, in-8°, 2e partie. Leipzig, 1803; — *Correspondance entre Garve et Zollekofer*, in-8°, ibid., 1804; — *Lettres à sa mère*, in-8°, Breslau, 1830. La mère de Garve ayant eu beaucoup d'influence sur la culture intellectuelle de son fils, ces lettres sont par là même très-intéressantes. Garve a traduit un grand nombre d'ouvrages grecs, latins et anglais, en les enrichissant de notes et d'observations. On possède aussi de lui plusieurs écrits académiques de circonstance, parmi lesquels nous citerons les suivants : *De nonnullis quæ pertinent ad logicam probabilium*, in-4°, Halle, 1766; — *De ratione scribendi historiam philosophiæ*, in-4°, Leipzig, 1768; — *Legendorum philosophorum veterum præcepta nonnulla et exemplum*, in-4°, Leipzig, 1770. — Ajoutons à cela divers articles de journaux, qui ne sont pas sans intérêt. *Voir*, pour l'histoire de sa vie : *Schlichtegroll, nécrolog.*, 1798, t. II; une exposition du caractère de ses écrits par Manso, dans sa *Feuille provinciale de Silésie*, 1799; — Schelle, *Lettres sur les ouvrages et la philosophie de Garve*, Leipzig, in-8°, 1800; — *Les Contemporains*, nouvelle série, n° 16, in-8°, ib., 1825. J. T.

GASSENDI, ou quelquefois **GASSEND** (Pierre), est, si nous en croyons Tennemann, le plus savant parmi les philosophes, et le plus

habile philosophe parmi les savants du XVIIe siècle. Il naquit le 22 janvier 1592, au village de Champtercier, près de Digne, de parents peu riches, mais recommandables par leur piété et par la douceur de leurs mœurs. Sur les instances de son oncle maternel, curé de Champtercier, qui, en lui apprenant à lire, avait remarqué ses heureuses dispositions, il fut envoyé au collége de Digne, où il fit de rapides progrès dans l'étude des langues et des mathématiques. Ecolier, il avait pris pour devise ces mots : *Sapere aude*, et, dans les petites comédies qu'il faisait représenter par ses camarades, il manifestait déjà cette humeur comique et ce tour d'agréable ironie qui distinguent ses écrits polémiques. A quatorze ans, il se retira à la maison paternelle pour s'y préparer à l'étude de la philosophie, et, après une année de travaux solitaires que, malgré la prière de ses parents, il interrompait à peine par quatre heures de sommeil, il alla étudier la philosophie à Aix, sous le P. Fesaye, grand carme. Ce religieux se plaisait à répéter *qu'il ne savait si le jeune Gassend était son écolier ou son maître, tant il avait de capacité et d'esprit*, et souvent il le priait de faire la leçon en son absence. Ayant achevé ses études de philosophie et de théologie, Gassendi fut, en 1612, appelé à la direction du petit collége de Digne, et, en 1616, après avoir obtenu, à Avignon, le bonnet de docteur en théologie, il fut nommé par le chapitre de Digne à la théologale qui se trouvait vacante. Une contestation qui s'éleva au sujet de ce bénéfice le força d'aller à Paris, où il gagna son procès. Il y prit en même temps le diaconat, et, de retour en Provence, il fut ordonné prêtre le 1er août 1617.

Ce fut alors que Gassendi obtint la chaire de philosophie à l'université d'Aix. Il se conforma d'abord aux doctrines reçues, mais bientôt il se fatigua des disputes de l'école, et, les découvertes de Copernic, de Galilée, de Képler, lui démontrant l'insuffisance de l'aristotélisme, particulièrement en matière de philosophie naturelle, il essaya de la faire reconnaître en public dans ses leçons et dans les thèses qu'il eut à faire soutenir pour ou contre Aristote. Il était encouragé dans cette direction par le savant Peyresc, et surtout par Gaultier, prieur de la Valette, qui se livrait avec lui à des observations astronomiques. Son enseignement dura six ans, pendant lesquels il recueillit un grand nombre de notes critiques sur la philosophie du Lycée ; « mais, nous dit Antoine de la Poterie, son secrétaire et son biographe, les Pères jésuites s'introduisant adroitement dans Aix et s'emparant aussitôt du collége, il se vit contraint d'aller achever son cours dans une grande salle que monseigneur l'évêque de Sisteron, son ami, lui prêta pour cet effet. Il se retira donc en son bénéfice à Digne, où il s'adonna à faire des prédications aux chanoines ses confrères et au peuple. »

Député à Grenoble par le chapitre de Digne, Gassendi se rendit aux sollicitations de ses amis, et fit imprimer dans cette ville ses *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos*. Cet ouvrage, publié en 1624, c'est-à-dire quatre ans après le *Novum Organum*, et treize ans avant celle du *Discours de la méthode*, fit un grand bruit dans le monde philosophique, et attira l'attention sur l'auteur. En septembre de la même année, Gassendi retourna à Paris, et pendant le séjour qu'il y fit, il se lia avec la plupart des esprits distingués de son temps, La Mothe Le Vayer, le P. Mersenne, Descartes, et avec plusieurs personnages d'une

haute condition. Au mois d'avril suivant, il revint en Provence, où il passa quatre ans sans rien publier. L'adversaire du péripatétisme avait cependant promis d'ajouter cinq autres livres à ses *Exercitationes*, mais il se ravisa; et, soit que le prêtre fût intimidé par les résistances que ses opinions rencontraient dans ses supérieurs ecclésiastiques, soit que le philosophe se rappelât le sort de Ramus et de Jordano Bruno, et l'arrêt prononcé le 4 septembre 1624, pendant qu'il était à Paris, arrêt par lequel le parlement *défendait, à peine de vie, tenir ni enseigner aucune maxime contre les auteurs anciens et approuvés*, soit enfin que le novateur eût appris que Patrizzi avait écrit contre le Stagirite, de manière à ôter toute nouveauté aux attaques et aux violences de ses succeurs, toujours est-il qu'il garda désormais le silence sur Aristote.

En 1628, il se rendit, pour la troisième fois, à Paris, et se laissa décider par son ami Luillier à visiter avec lui la Flandre, la Hollande et l'Angleterre; ce voyage le mit en relation avec les savants de ces pays, et particulièrement avec Hobbes, dont il fut l'admirateur. Au milieu des embarras de la route, Gassendi trouva le moyen de composer son traité *de Parheliis*, sur la demande de Peyresc, et son *Examen de la doctrine de Fludd*, sur les instances du P. Mersenne, qui, attaqué par Fludd, ne voulait pas répondre lui-même. En 1631, il observa le premier le passage de Mercure sous le soleil, annoncé par Képler, et publia sur ce sujet de précieuses observations.

Le 24 décembre 1633, Gassendi est reçu prévôt de l'église cathédrale de Digne. Cette époque de sa vie présente encore une grande lacune dans la publication de ses travaux philosophiques; il la remplit par une visite des côtes de Provence avec le duc d'Angoulême, gouverneur de cette province, par les lettres qu'il écrivit à Galilée dans sa prison, par un nouveau voyage à Paris, comme agent du clergé de Mantes, par la publication de la *Vie de Peyresc*, par plusieurs observations astronomiques, enfin par quelques travaux d'anatomie.

Mais le *Discours de la Méthode* avait paru en 1637, et les *Méditations* en 1641. Le P. Mersenne les envoya à Gassendi et le pria de les examiner et de lui en dire son sentiment. Gassendi le fit, et adressa ses *Objections* à Descartes lui-même, qui les publia avec une réponse où l'aigreur se fait sentir. Gassendi ajouta des *Instances* à ses objections, et les envoya en Hollande à son ami Sorbière, qui les fit imprimer. Dans sa réponse aux *Instances*, Descartes prit un ton plein de hauteur et de supériorité; il affecta d'adresser sa lettre à son libraire Clerselier; sur plusieurs points, il se renferma dans un silence dédaigneux, et, sur la plupart des autres, il répondit par des affirmations absolues, mais dénuées de preuves. Plus tard, l'abbé d'Estrées réconcilia ces deux grands esprits.

En 1645, le cardinal de Richelieu, archevêque de Lyon, le pressa d'accepter la chaire de mathématiques au collége royal de France, où ses leçons attirèrent un grand nombre d'auditeurs. Les travaux philosophiques de Gassendi se trouvèrent encore une fois interrompus par le travail qu'il publia avec Fermat contre le jésuite Casrée, *Sur l'accélération des graves* (1646), par la publication de son *Institutio astronomica* (1647), et par sa querelle avec Morin sur le mouvement de la terre. Luillier, connaissant les notes qu'il avait recueillies sur la vie d'Epi-

cure, le pria de les lui communiquer, et, les ayant obtenues, il les fit imprimer à Lyon en 1647. L'accueil fait à ce traité encouragea Gassendi. Il se mit avec une nouvelle ardeur à étudier Epicure et à préparer les matériaux des importants ouvrages qu'il donna plus tard sur ce philosophe ; mais la faiblesse de sa poitrine le força de quitter sa chaire en 1648, et de se rendre dans le Midi pour y rétablir sa santé. Après avoir séjourné à Lyon, à Aix et à Digne, voyant qu'il allait de mal en pis, il se rendit à Toulon, où, se trouvant bien de l'air de la mer, il resta deux ans, « travaillant à se construire une philosophie après avoir bien considéré tous les philosophes. » L'année 1653 le vit de nouveau à Paris, consultant les bibliothèques, mettant la dernière main à sa philosophie, et publiant en même temps les *Vies de Copernic, de Tycho-Brahé*, l'*Histoire de l'église de Digne*, etc. Enfin, sa santé dépérissant de plus en plus, il fut obligé de cesser tout travail, et mourut à l'âge de soixante-trois ans, le 24 octobre 1655; priant, par son testament, « le sieur de Montmort de prendre le soing de la conservation de ses escriptz, de faire imprimer ceulx qu'il en jugera dignes; et aussi maître François Bernier, docteur en médecine, son bon amy, pour la cognoissance qu'il en a, de bien vouloir les ranger et mettre en ordre. »

Montmort exécuta fidèlement ses intentions et publia ses œuvres complètes à Lyon, en 1658, 6 vol. in-f°. Une autre édition, également en 6 vol. in-f°, en fut donnée à Florence en 1727, par les soins d'Averanius. De son côté, Bernier répandit et popularisa la doctrine de son maître et de son ami par l'exposé élégant et facile qu'il en donna sous le titre d'*Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 8 vol. in-12, Lyon, 1678. Une seconde édition donnée, aussi à Lyon, en 1684, 7 vol. in-12, contient de plus *les Doutes de maître Bernier sur quelques-uns des principaux chapitres de son Abrégé de la philosophie de Gassendi*, déjà imprimés séparément à Paris en 1682.

Il suffit d'un simple coup d'œil jeté sur les œuvres de Gassendi pour voir quelle était l'étendue et la variété de ses connaissances.

Historien, il a, sous la forme modeste d'une préface à la *Vie de Tycho-Brahé*, donné un excellent précis de l'histoire entière de l'astronomie. Par l'histoire de la logique qu'il a tracée dans la 1re partie de son *Syntagma philosophicum*, et par sa savante restauration du système d'Epicure, il a montré, le premier en France, ce que devaient être des recherches relatives à l'histoire de la philosophie.

Astronome et physicien, Gassendi n'a enrichi la science d'aucune de ces découvertes qui font époque; mais, par sa rare persévérance à suivre la voie de l'observation, il a puissamment contribué à éclaircir et à confirmer les découvertes déjà faites, et à indiquer aux esprits justes le moyen d'en faire de nouvelles. Tous ses travaux astronomiques sans exception, et la plupart de ses travaux de physique, ont pour objet la confirmation et la défense de la doctrine de Galilée sur le mouvement de la terre; nulle part cependant il ne se prononça sur ce point. Dans le troisième livre de son *Institutio astronomica*, consacré à l'examen des systèmes de Copernic et de Tycho-Brahé, on voit bien qu'il incline vers le premier, mais il ne tranche pas le mot et termine l'exposé de chaque système par cette brusque formule : *Sic Copernici tueri se solent; et sic quidem Tycho.* De plus, dans sa grande dispute

avec Morin sur le mouvement de la terre, il prend bien soin d'établir que la question n'est pas de savoir si la terre se meut, ni si le mouvement de la terre peut être démontré; mais s'il est possible de prouver par les lumières naturelles de la raison, que la terre est immobile. Et ainsi il rend la question toute personnelle à Morin, qui avait prétendu démontrer l'immobilité de la terre. Il ne faut pas, avec Bailly, accuser Gassendi de faiblesse : Galilée s'était rétracté, et Descartes lui-même « avait trouvé un tour, comme dit Leibnitz (*Théod.*, t. II, § 186), pour nier le mouvement de la terre, pendant qu'il était copernicien à outrance. » Ces grands hommes savaient bien que cette vérité était du nombre de celles qui se défendent d'elles-mêmes, et n'ont pas besoin de martyrs.

Dans la philosophie, comme dans les sciences, Gassendi montra moins le génie de l'invention qu'un grand talent de contrôle et d'examen.

Ses dissertations contre Aristote furent son début : début éclatant, si l'on ne considère que l'attention dont il devint l'objet; début malheureux, si l'on examine avec impartialité le fond et la forme de ses attaques. L'autorité d'Aristote dominait encore, et s'opposait à tout progrès scientifique. Cependant les découvertes de Copernic, de Galilée, de Harvey, de Képler, inspiraient aux esprits vraiment libres le désir d'examiner les titres et de secouer le joug de cette autorité devenue plus lourde et moins légitime que jamais : ce que tant d'autres se réduisaient à désirer, Gassendi voulut le faire, et en cela il eut raison. Mais, pour avoir raison jusqu'au bout, il fallait le faire avec vérité et avec convenance : avec vérité d'abord, en distinguant la véritable doctrine d'Aristote de l'aristotélisme dénaturé par les sèches formules de la scolastique; avec convenance, en ne touchant que respectueusement à ce monument imposant à l'ombre duquel s'était pendant tant de siècles développée la pensée humaine. Gassendi manqua à ce double devoir. L'érudit qui plus tard sut si bien distinguer la véritable doctrine d'Epicure de celle qu'on attribuait à ce philosophe, ne rendit pas la même justice au fondateur du Lycée; ou si quelquefois il poussa jusqu'à l'œuvre originale, ce ne fut que pour en contester l'authenticité par des raisons peu dignes de lui; le philosophe observateur eut le tort impardonnable de ne pas reconnaître qu'Aristote, loin de proscrire l'observation, l'avait recommandée aussi expressément que qui que ce soit après lui, et en avait donné d'éminents exemples dans ses travaux d'histoire naturelle, de politique et de logique; puis, oubliant cette belle parole de son prédécesseur Vivès, *Aristotelem veneror, et ab eo verecunde dissentio,* Gassendi mit dans ses attaques une légèreté et une violence à jamais déplorables, et qu'on voit péniblement contraster avec la douce gravité et l'urbanité pleine de grâce qu'on remarque dans tous ses autres écrits. Mais les réactions ne sont jamais modérées, et le philosophe provençal, dans toute l'ardeur de la jeunesse et d'un premier combat, devait subir plus qu'aucun autre cette loi de l'humanité.

Dans son examen de la doctrine de Fludd, Gassendi fut plus heureux, et déploya les plus sérieuses qualités de l'esprit mêlées à une sorte d'ironie socratique. Après une exposition, qu'on peut encore regarder comme une excellente introduction à l'étude de l'école mystique

du XVIe et du XVIIe siècle, il fit triompher avec le calme et l'évidence de la raison les sages principes de l'expérience sur les doctrines superstitieuses qui prétendaient substituer à l'étude de la nature des traditions secrètes et des opérations magiques.

Gassendi montra la même modération polie dans ses discussions avec Descartes, et, s'il eut quelque avantage sur son adversaire, ce fut certainement celui d'avoir su mieux que lui railler sans blesser, et garder jusqu'à la fin ce calme et cette patience philosophique qui permet de tout écouter et de tout dire avec mesure. Ce n'est que dans cette polémique que le sensualisme de Gassendi, déjà évident dans ses travaux antérieurs, se formule avec netteté. Descartes et Gassendi veulent tous deux le libre examen, et ne se rendent qu'à l'évidence; mais ils n'ont de commun que ce point de départ : aussitôt après ils se séparent et se tournent l'un contre l'autre. Le premier cherche l'évidence dans les intuitions de la raison, *dans l'intellection pure* du simple et de l'absolu; le second, dans les perceptions des sens et les informations de la conscience. C'est même dans cette opposition que se trouve le motif commun qui leur fit repousser la logique de l'école, l'un parce qu'elle méconnaissait cette valeur de l'intuition, l'autre parce qu'elle acceptait aveuglément les principes généraux dont les éléments doivent être demandés à l'expérience. Descartes avance que « l'esprit est plus aisé à connaître que le corps, » et son adversaire l'appelle *o Anima* (ô Esprit); Gassendi répond « que l'anatomie, la chimie, tant d'arts différents, tant de sentiments et tant de diverses expériences, manifestent plus clairement la nature du corps, » et son adversaire l'appelle *o Caro* (ô Chair). Le premier repousse l'expérience, et demande à la raison ces principes absolus que toute intelligence voit toujours évidents et qui semblent *innés;* le second défie la raison de fournir une seule de ces vérités générales qui constituent la science réelle et applicable, et montre avec une clarté parfaite qu'à l'expérience seule il appartient de fournir les éléments de ces principes, et que même la conception des principes absolus est nécessairement précédée *d'un fait d'expérience*, d'un antécédent psychologique, comme on a dit plus tard. L'un, *l'esprit*, prouve l'existence de Dieu, par l'analyse des caractères internes de l'idée de l'infini et du parfait, et, au lieu de demander à l'harmonie du monde la preuve de la perfection divine, il tire de cette idée la preuve *à priori* de la nécessité de l'harmonie; il n'observe pas le monde, il le construit « et établit les lois de tout ce qui est et peut être, sans rien considérer que Dieu seul et que ses perfections infinies, sans les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement dans nos âmes. » L'autre, *la chair*, part des faits que nous livrent les sens et la conscience, accumule les expériences, pour tirer de leur comparaison les lois des phénomènes; puis de ces lois il s'élève à leur auteur, et trouve dans leur harmonie la nécessité d'un ordonnateur suprême.

Il ne nous est pas possible de suivre dans tous ses détails cette discussion qui n'était rien moins que la naissance de la lutte entre le sensualisme et l'idéalisme : lutte indispensable pour faire comprendre en même temps à l'esprit humain la valeur de la raison et celle de l'expérience.

Auprès de Descartes, qui se disait « esprit tellement détaché des

choses corporelles qu'il ne savait même si jamais il y avait eu aucuns hommes avant lui, et partant ne s'émouvait pas beaucoup de leur autorité, » Gassendi n'est qu'un esprit à demi indépendant. S'il secoua le joug d'Aristote, ce ne fut que pour choisir dans l'antiquité une autre autorité qui le soutînt, et à laquelle il rapportât même ce qu'il y avait de plus original en lui, sa théorie de la formation des idées générales. Le sensualisme de Gassendi lui fit naturellement choisir Epicure. Il s'attacha à montrer que la vie du philosophe grec avait été calomniée, et ses doctrines mal comprises et dénaturées. Mais, en adoptant la philosophie épicurienne et en s'appliquant à la justifier, il eut grand soin d'excepter tout ce qui pouvait blesser le dogme ou la morale catholique, et poussa même la précaution jusqu'à le déclarer dans le titre de son livre. Ce qu'il aimait sans réserve dans Epicure, c'était donc moins le moraliste que le physicien; ce qu'il voulait par-dessus toute chose, c'était la réhabilitation de la doctrine des atomes; mais, de ce côté, ses efforts ne furent pas heureux (*Voyez* ATOMISME). Il réussit beaucoup mieux dans les travaux qu'il entreprit pour faire connaître la vie et les doctrines d'Epicure. Il fallait pour cela rassembler, mettre en ordre, discuter tous les témoignages qui avaient pu survivre aux siècles. Gassendi le fit avec un rare bonheur, et les traités qu'il publia sur ce point sont des chefs-d'œuvre d'érudition et de saine critique.

Le *Syntagma philosophicum* renferme l'ensemble de la doctrine de Gassendi. C'est moins un système neuf qu'un choix d'idées « construit après avoir bien considéré tous les philosophes, » et une sorte d'éclectisme conciliant où le spiritualisme et le sensualisme sont juxtaposés. Ainsi, dans sa logique, qu'il emprunte à Aristote, malgré les attaques de sa jeunesse, après avoir établi que toute idée vient des sens, il admet à côté de l'*imagination,* faculté des idées sensibles, l'*entendement,* faculté des idées intellectuelles. Dans sa physique, il soutient que toute force vient de la matière, et par suite il incline à établir que Dieu ne peut se concevoir que sous une forme sensible, et que l'âme n'est qu'une substance ignée; mais aussitôt cette opinion se combine avec le spiritualisme chrétien, et, à côté d'un Dieu et d'une âme selon les sens, il admet une âme et un Dieu selon la raison. Un semblable mélange se retrouve dans sa morale. A côté des préceptes les plus sublimes empruntés à la doctrine chrétienne, se trouve ce principe incomplet et faux, *que le but de la vie est ce qui en soi se désire,* c'est-à-dire le bonheur. C'est la solution épicurienne de l'antiquité préparant la morale de l'*intérêt bien entendu* du XVIIIe siècle.

Le sensualisme qui se trouve au fond de cette réunion de doctrines diverses, leur donne une espèce d'unité; c'est d'ailleurs la seule que l'on trouve dans les travaux philosophiques de Gassendi, qui tous furent entrepris à l'instigation de ses amis, et plutôt par occasion que par suite d'un plan arrêté. On ne rencontre pas en lui cette originalité, ce génie systématique, qui firent de son adversaire un chef d'école, tandis qu'il resta seulement le centre de quelques communications libres, pour être bientôt après oublié, ou du moins éclipsé par Locke. Mais, avoir été l'ami de Galilée et le défenseur de sa doctrine, le rival de Descartes, le premier disciple de Bacon et le premier historien

de la philosophie en France, le précurseur de Locke, et, comme tel, le véritable père de l'école sensualiste moderne, ce sont là encore d'assez beaux titres de gloire.

Comme homme, Gassendi se signala par l'élévation de son âme et la douceur de ses sentiments : toujours modeste malgré sa célébrité, toujours doux et bienveillant malgré la vivacité de sa polémique, il n'eut que des adversaires mais jamais d'ennemis. Prêtre pieux, tolérant et charitable, il donna l'exemple de toutes les vertus; mais son demi-scepticisme fut exagéré, son estime pour Epicure et quelques-unes de ses liaisons furent mal interprétées, et firent exprimer des doutes sur son orthodoxie et sur ses sentiments religieux. Cette phrase, qu'il s'est plu à répéter dans ses ouvrages d'astronomie et de philosophie : « Committo semper meque et mea omnia judicio unius sanctæ catholicæ, apostolicæ, romanæque Ecclesiæ, cujus ego alumnus sum, et pro cujus fide sum paratus fundere vitam cum sanguine, » répond à la première accusation. Soixante-trois années de vertus chrétiennes, en répondant à la seconde, ont fait vivre son souvenir chez les habitants des Alpes, qui l'appellent encore *le saint prêtre, notre bon prévôt,* et vont lui élever une statue.

Voici la liste des ouvrages philosophiques de Gassendi :

Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos, in-4°, Grenoble, 1624 : le livre II fut publié séparément à La Haye en 1659; — *Epistolica dissertatio, in qua præcipua principia philosophiæ Rob. Fluddi deteguntur*, in-12, Paris, 1631; et dans le t. III des OEuvres, sous le titre d'*Examen philosophiæ Fluddanæ; — Disquisitio adversus Cartesium*, in-12, Paris, 1642; — *Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et instantiæ adversus Cartesii Metaphysicam*, in-12, Amst., 1644; — *De vita, moribus et doctrina Epicuri libri octo*, in-4°, Lyon, 1647; — *De vita, moribus et placitis Epicuri, seu Animadversiones in librum X Diogenis Laertii*, in-f°, ib., 1649; — *Syntagma philosophiæ Epicuri, cum refutatione dogmatum quæ contra fidem christianorum ab eo asserta sunt*, ib., 1649; La Haye, 1655; Londres, 1668; Amst., 1684; — *Syntagma philosophicum*, dans les t. I et II des OEuvres complètes.

Les écrits de Gassendi, ses doctrines et sa vie, ont été l'objet d'un grand nombre de travaux, parmi lesquels on doit citer : Sorbière, *Dissertatio de vita et moribus P. Gassendi*, en tête du *Syntagma philosophiæ Epicuri*, et des OEuvres complètes de ce philosophe.—Gaultier-Charleton, *Philosophia Epicureo-Gassendo-Charletoniana*, etc., in-f°, Londres, 1654 : cet ouvrage répandit en Angleterre les idées de Gassendi. — Ger. de Vries, *Dissertatiuncula historico-philosophica de Ren. Cartesii Meditationibus a Gassendo impugnatis*, in-8°, Utrecht, 1690. — Hen. Ascan. Engelcke, *Censor censura dignus, philosophus defensus*, in-4°, Rostock, 1697 : cette dissertation est une réponse aux *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos;* elle fut suivie d'une autre, *Disputatio ad Gassendi librum primum Exercitationum*, in-4°, ib., 1699. — Bugerel, *Vie de Gassendi*, in-12, Paris, 1737 : cet ouvrage donna lieu à une *Lettre critique et historique à l'auteur de la Vie de Gassendi*, in-12, ib., 1737, par l'abbé Delavarde. Une deuxième édition de l'ouvrage du P. Bugerel fut donnée, en 1770, à Bouillon, par

de Camburat, avec un abrégé du système de Gassendi.-Joh. Achat. Fel. Bielke, *Dissertatio qua sistitur Epicurus atheus contra Gassendum*, etc., in-4°, Iéna, 1741. — Le P. Menc, *Eloge de Gassendi*, mémoire couronné par l'Académie de Marseille, et publié en 1767. — Damiron, *Mémoire sur Gassendi*, lu à l'Académie des Sciences morales et politiques en août 1839. — *Annales des Basses-Alpes*, année 1839; *Dissertations sur le nom de Gassendi*, par le docteur Honnorat. Ajoutons que, dans les diverses histoires de la philosophie et des sciences, l'exposition et l'appréciation des travaux de Gassendi occupent une grande place. On consultera avec fruit : J. Fabricius, *Hist. bibl.*, t. v, p. 264. — Montucla, *Histoire des mathém.*, t. ii, p. 197, 292, 321 et suiv. — J. Got. Bulhe, *Bibliothèque critique de l'Histoire de la philosophie* (all.), p. 591; et l'*Histoire de la philosophie*, du même, publiée par la Société royale de Goëttingue, dans l'*Histoire générale des sciences et des arts;* — enfin tous les historiens modernes de la philosophie. J. D.-J.

GATAKER (Thomas de), né à Londres en 1574, mort le 17 juin 1654, fut un des élèves les plus distingués de l'école de Cambridge. Il s'est occupé principalement d'études littéraires sur les livres saints, et, de son temps, il a eu la réputation d'être le plus scrupuleux, le plus exact de tous les critiques. On rencontre toutefois, dans ses *Animadversions sur le style du Nouveau Testament* des assertions nouvelles, aventureuses, qui ont effrayé même des docteurs hétérodoxes; aussi fut-il accusé d'avoir compromis, par la singularité de quelques-unes de ses opinions, le principe du libre examen.

Thomas de Gataker ne prit qu'une faible part aux controverses philosophiques du xviie siècle. Ayant toutefois traduit du grec en latin le traité de Marc Aurèle Antonin, qui a pour titre Εἰς ἑαυτὸν βιϐλία δώδεκα, il crut devoir annexer à cette traduction, d'ailleurs copieusement annotée, une dissertation préliminaire sur la secte stoïcienne. Il y a deux éditions de cet opuscule : l'une, mentionnée par Tennemann, de Cambridge, in-4°, 1653; l'autre, que nous avons sous les yeux, d'Utrecht, in-f°, 1698. En voici le titre : *Prœloquium, in quo de disciplina stoica cum sectis aliis, peripatetica et academica vetere, epicurea vero præcipue collata, deque eorum, qui hanc sequuti sunt, Senecæ, Epicteti, Marci, scriptis disseritur*. Ce titre semble annoncer non pas une dissertation ou quelques pages, mais un traité considérable. En fait, Gataker, peu versé dans l'examen des problèmes métaphysiques, n'aborde dans ce *Prœloquium* que diverses thèses de morale, à l'occasion desquelles il se prononce ouvertement pour les stoïciens contre les épicuriens. Son opinion sur les stoïciens est simplement celle de saint Jérôme : *Stoici nostro dogmati in plerisque concordant*. Mais encore cette opinion pouvait-elle être la matière d'une dissertation ample et intéressante : celle du théologien anglais n'est que sommaire. Il a suivi Juste-Lipse, mais de fort loin. B. H.

GAUNILON, moine de Marmoutiers au xie siècle, est connu par les réflexions qu'il adressa à saint Anselme, et dans lesquelles il réfute l'argument développé, par le saint archevêque, dans le *Proslo-*

gium (*Voyez* Anselme). Saint Anselme croyait avoir trouvé une preuve de l'existence de Dieu tellement simple, qu'un homme, même ignorant (*insipiens*), pouvait la comprendre, Gaunilon répondit par un opuscule ayant pour titre : *Livre en faveur d'un ignorant* (*Liber pro insipiente*).

Saint Anselme pose en fait qu'il n'y a point d'homme, quelque dénué qu'il soit de connaissance, qui n'ait l'idée d'un être élevé par sa perfection au-dessus de tous les êtres; il ajoute : « Cet objet, au-dessus duquel on ne peut rien comprendre, n'est pas dans l'intelligence seule; car s'il n'était que dans l'intelligence, on pourrait au moins supposer qu'il est aussi dans la réalité, et cette condition nouvelle constituerait un être plus grand que celui qui n'aurait d'existence que dans la pure et simple pensée. Si donc cet objet, au-dessus duquel il n'est rien, était seulement dans l'intelligence, il serait cependant tel qu'il y aurait quelque chose au-dessus de lui : conclusion qui ne saurait être légitime. Il existe donc certainement un être au-dessus duquel on ne peut rien imaginer, ni dans la pensée, ni dans le fait. »

Gaunilon répondit par plusieurs observations :

1°. Que s'il y a des objets dont la conception est facilement réveillée en nous par le mot qui les exprime, Dieu ou l'Etre au-dessus duquel il ne saurait y en avoir aucun, n'est pas de ce nombre, étant tel, au contraire, qu'il n'est conçu que difficilement et toujours d'une manière incomplète.

2°. Qu'il ne suffit pas de comprendre les paroles par lesquelles on exprime une chose, pour croire à son existence; que nous avons dans l'esprit beaucoup d'objets que nous concevons plus clairement que l'idée de Dieu, et dont cependant nous sommes sûrs qu'ils n'existent pas.

3°. Que s'il y a des objets dont l'idée dans l'esprit emporte immédiatement la réalité, il y en a d'autres parmi lesquels se trouve l'idée de Dieu, dont l'existence réelle a besoin de démonstration.

4°. Qu'il n'est pas plus nécessaire de conclure l'existence de Dieu de la définition donnée dans le *Proslogium*, de l'*Etre au-dessus duquel il ne saurait y en avoir un plus grand*, qu'il ne l'est de la conclure de la même idée simplement énoncée par le mot *Dieu*.

5°. Que, non-seulement, nous ne pouvons conclure de l'idée claire d'une chose à son existence, mais encore que nous ne pouvons dire que nous connaissons Dieu parfaitement, ne pouvant le rapporter à une espèce ou à un genre qui nous soit connu. Dieu n'étant d'ailleurs conçu que par l'entremise d'un mot, qui présente à l'homme intelligent une notion toujours incomplète, quoiqu'à la vérité suffisante; mais sous lequel l'ignorant ne suppose rien, et d'où, par conséquent, il ne saurait faire sortir la réalité de ce qu'il exprime.

6°. Qu'en admettant même que nous ayons l'intelligence des paroles qui expriment Dieu, et que nous puissions regarder comme étant dans l'esprit un objet que la pensée ne saurait représenter sous la forme d'un être réel quelconque, il ne suit pas de cette manière d'être idéale, qu'il soit nécessairement dans la réalité; au contraire, la certitude de sa réalité doit précéder dans l'esprit, afin que l'intelligence s'élève à la conception la plus complète de sa nature et de ses attributs.

Anselme, en réponse à Gaunilon, développa de nouveau son argu-

ment, ne s'adressant plus cette fois à l'ignorant, il le dit lui-même, mais au catholique. Ce n'est pas cependant sans efforts qu'il parvient à établir que, dès qu'on admet en soi l'idée d'un être parfait, comme cette idée comporte nécessairement celle d'existence, on en doit conclure la réalité de son objet.

Tâchons de déterminer avec exactitude le point précis de la difficulté qui opposa l'un à l'autre ces deux esprits pénétrants.

Tous deux reconnaissent en réalité la présence dans l'esprit de l'idée d'un être parfait, et de la perfection duquel l'existence fait partie. Gaunilon ne s'explique pas sur ce point sans réserve; il regarde cette idée comme confuse dans toutes les intelligences, surtout dans celle de l'ignorant; mais à la rigueur il l'admet, malgré la sévérité de son jugement, qui ne lui permet guère de croire à l'inconnu.

La différence consiste en ce que le fait, une fois admis de part et d'autre, Anselme en tire immédiatement la réalité objective de Dieu, tandis que Gaunilon, moins hardi, mais peut-être plus logique, ne se hâte pas de sortir du fait. A peine convient-il que nous avons dans l'esprit le concept d'un être parfait, et que l'existence entre comme partie nécessaire dans cette idée de perfection. Il finit par l'accorder à son adversaire, mais il est loin d'en tirer les mêmes conséquences. Il n'est pas sûr que nous croyions à cet être, que nous y croyions en quelque sorte invinciblement; mais en le supposant, il se demande si, sur ses données, nous avons raison d'y croire, si nous devons, de la seule idée de Dieu, tel que saint Anselme le définit, conclure sa réalité objective; il ne le pense pas, et la conclusion du saint prélat lui paraît précipitée.

Dans un siècle exclusivement dominé par la forme dialectique, les objections de Gaunilon durent trouver des partisans. Aussi les voit-on se reproduire à plusieurs reprises dans le cours du moyen âge, et toujours avec succès, plus heureuses que ne le fut souvent l'argument d'Anselme qu'elles servirent à combattre. La disposition des esprits en faveur du nominalisme pendant les siècles qui suivirent expliquent cette supériorité passagère de Gaunilon. Comment, en effet, procédait le moine de Marmoutiers? Prenant les faits sous leur aspect le plus superficiel, il constatait que la notion de Dieu était presque absente de beaucoup d'intelligences, confuse dans la plupart, incomplète dans les esprits même les plus cultivés. De là, au point élevé auquel se rattache la preuve ontologique, il y avait loin, et l'on doit reconnaître que l'expérience, du moins celle qui s'arrête à la surface de l'âme, était favorable à Gaunilon. Partant du fait psychologique qu'il allait chercher dans les profondeurs de l'âme, saint Anselme pouvait sans aucun doute s'élever jusqu'à l'existence objective de la cause première; mais il dépassait de beaucoup l'état des esprits au XIe siècle, et la forme dialectique à laquelle il eut recours, montre qu'il ne se rendait pas bien compte des conditions de sa découverte. La psychologie n'avait pas encore établi les principes sur lesquels on a fait depuis reposer toute la science métaphysique; on ne s'était pas encore posé les questions qui devaient conduire à la connaissance de leur valeur objective.

La difficulté élevée en ce moment entre Gaunilon et saint Anselme rentre donc dans le problème plus général abordé longtemps après par la philosophie de Kant, la légitimité du passage du subjectif à

l'objectif. Qui peut douter qu'une solution complète d'une question prématurée ne fût alors impossible ? Aux yeux d'Anselme, dans la question de l'existence de Dieu, la légitimité de la conclusion n'était pas même mise en doute; aux yeux de Gaunilon, elle était loin d'être démontrée. Tous deux conviennent d'ailleurs de la présence dans l'esprit de l'idée et du principe, avec cette différence que saint Anselme, par une analyse moins timide et plus savante que son adversaire, les retrouve dans tous les esprits. Or, à une époque où la logique et presque le syllogisme étaient considérés comme la seule voie à la connaissance, le point de départ du procédé d'Anselme devait échapper à bien des esprits qui cherchaient la démonstration d'une majeure au lieu d'observer un fait, et les objections de Gaunilon ne pouvaient perdre leur importance qu'aux yeux d'une psychologie plus avancée. Leibnitz lui-même, parmi les modernes, a contesté en partie la valeur de l'argument d'Anselme (*Voyez* Anselme); à plus forte raison, la subtilité scolastique dut-elle en méconnaître la portée. Attaqué par la dialectique, Anselme ne pouvait répondre que par la dialectique, seule forme de preuve familière à son siècle. Il démontra facilement à Gaunilon que, sur plusieurs points, il avait ou mal entendu, ou infidèlement reproduit ses arguments; mais sur le point principal, encore qu'il l'appuyât d'explications pleines de force et de sagacité, il lui fut impossible d'aller au delà du fait psychologique, savoir, que le principe suprême est conçu dans notre pensée comme existant, sans que nous puissions mettre en doute la présence et l'universalité de l'idée qui l'exprime. Quant à passer de l'idée à la réalité objective de Dieu, le siècle d'Anselme ne pouvait y suffire, et il fallut le génie de Descartes pour élever à une certitude absolue l'argument du *Proslogium* laissé imparfait par son auteur.

L'opuscule de Gaunilon a été imprimé dans toutes les éditions des œuvres de saint Anselme. Nous en avons donné la traduction avec celle du *Monologium* et du *Proslogium*. H. B.

GAZA ou **GAZIS** (Théodore) est un de ces Grecs du xve siècle qui, fuyant leur patrie envahie par les barbares, vinrent chercher un refuge en Italie et y apportèrent avec leur langue nationale une connaissance plus exacte des deux principaux philosophes de l'antiquité. Théodore Gaza était péripatéticien, et il se voua particulièrement à la traduction des œuvres d'Aristote. On ignore l'époque précise de sa naissance ; mais on sait qu'il reçut le jour à Thessalonique et qu'il vint en Italie en 1429, sa ville natale étant tombée au pouvoir des Turcs. Après avoir professé le grec à Sienne, il se rendit à Ferrare sur l'invitation du duc, et il y fonda une académie dont il fut le chef jusqu'en 1455. Alors il quitta Ferrare pour se rendre à Rome, où l'appelait le pape Nicolas V. Gaza savait parfaitement le latin qu'il avait appris de Victorino de Feltre, et le pape le chargea de publier dans cette langue quelques-uns des ouvrages les plus importants des philosophes grecs. Il commença par la traduction des *Problèmes* d'Aristote, qui le mit en querelle avec Georges de Trébizonde, mais lui concilia l'estime et la protection du cardinal Bessarion. Il traduisit aussi les *Problèmes* d'Alexandre d'Aphrodise; l'*Histoire des animaux*, par Aristote (in-f°, Ve-

nise, 1476), et l'*Histoire des plantes*, par Théophraste (in-8°, Paris, 1529). On assure qu'il avait traduit toutes les œuvres du philosophe de Stagire, mais qu'un noble désintéressement lui fit jeter au feu son travail, pour ne pas diminuer la gloire de Jean Argyropyle. Il a produit encore d'autres traductions et quelques écrits originaux qui ne sont d'aucun intérêt pour la philosophie. Il mourut en 1478 dans l'Abruzze, pourvu d'un petit bénéfice qu'il avait obtenu par la faveur du cardinal Bessarion et dans un état voisin de la misère. X.

GAZALI (Abou-Hamed-Mohammed-ibn-Mohammed), vulgairement nommé *Algazel*, le plus célèbre théologien musulman de son temps, et appartenant à la secte orthodoxe des schaféites, naquit à Tous, ville du Khorasan, l'an 450 de l'hégire (1038 de J.-C.). Il étudia dans sa ville natale, puis à Nisabour, et donna de bonne heure des preuves d'un grand talent. Ses connaissances profondes dans la théologie musulmane et dans la philosophie ne tardèrent pas à lui gagner la haute faveur de Nizâm al-Molc, vizir du sultan Malec-Schah le Seldjoukide, qui lui confia la direction du collége *Nizamyyia*, qu'il avait fondé à Bagdad. Gazâli avait alors trente-trois ans, et déjà il jouissait d'une grande célébrité. Après quelques années, il quitta sa chaire pour faire le pèlerinage de la Mecque. Après avoir rempli ce pieux devoir, il faisait tour à tour briller son talent dans les chaires de Damas, de Jérusalem et d'Alexandrie. Il était sur le point, dit-on, de se rendre d'Alexandrie dans le Maghreb, auprès de Yousouf-ben-Taschfin, prince almoravide, qui régnait à Maroc; mais ayant appris la mort de Yousouf, il s'en retourna à Tous, sa ville natale, où il se livra à la vie contemplative des soufis, et composa un grand nombre d'ouvrages, dont le principal but était d'établir la supériorité de l'islamisme sur les autres religions et sur la philosophie, ce qui lui mérita les surnoms de *Hodjjat-al-islâm*, *Zéin-al-dîn* (Preuve de l'islamisme, Ornement de la religion). Le plus célèbre de ses écrits théologiques est son *Ihyâ oloum al-dîn* (*Restauration des connaissances religieuses*), ouvrage de théologie et de morale, qui, jusqu'à présent, nous est inconnu. Ce ne fut qu'à regret que Gazâli quitta encore une fois sa retraite pour aller à Nisabour, et pour reprendre ensuite la direction du collége de Bagdad. Après s'être de nouveau retiré à Tous, il y fonda un monastère pour les soufis, et passa le reste de sa vie dans la contemplation et dans les actes de dévotion. Il mourut l'an 505 de l'hégire (1111 de J.-C.).

Les renseignements les plus complets sur la vie de Gazâli ont été donnés par M. de Hammer dans l'introduction que ce célèbre orientaliste a mise en tête de son édition arabe-allemande du *Ayyouha 'l-wéled* (*O enfant!*), traité de morale de Gazâli (*O kind! die beruhmte ethische Abhandlung Ghasali's*, Vienne, 1838). Mais ce qui nous intéresse ici bien plus, c'est l'histoire de la vie intellectuelle de Gazâli, la marche de ses études, le rang qu'on doit lui assigner parmi les philosophes musulmans, et l'influence qu'il a pu exercer sur la philosophie de son temps. Sur ces divers points, Gazâli nous fournit lui-même des renseignements précieux dans un écrit dont le titre, peu susceptible d'une traduction littérale, peut se rendre par : *Délivrance de l'erreur, et exposé de l'état vrai des choses*. Nous possédons de cet écrit une analyse dé-

taillée, mais inachevée, par M. Pallia (*Mémoires de l'Académie royale des Sciences morales et politiques*, t. 1er, savants étrangers, p. 165 et suiv.); et M. Schmoelders, dans son *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, en a publié le texte arabe tout entier, accompagné d'une traduction française, qui, malgré ses défauts dans les détails, en reproduit assez fidèlement la substance. Gazâli, pour répondre à diverses questions qui lui avaient été adressées par un ami, parle d'abord de la difficulté qu'il y a, au milieu des doctrines des diverses sectes, à démêler la vérité d'avec l'erreur, et des efforts qu'il n'avait cessé de faire, depuis l'âge de vingt ans, pour parvenir à la connaissance du vrai. Après avoir étudié et approfondi tour à tour les doctrines de toutes les sectes religieuses et philosophiques, il arriva à douter de tout, et tomba dans le scepticisme le plus absolu. Il douta des sens, qui souvent nous font porter des jugements contredits par l'intelligence; mais celle-ci ne lui inspira pas plus de confiance, car rien ne prouve la certitude de ses principes. Ce que, dans l'état de veille, nous croyons être vrai, soit par la perception des sens ou par l'intelligence, ne l'est peut-être que par rapport à l'état où nous nous trouvons; mais sommes-nous bien sûrs qu'un autre état ne surviendra pas, qui sera à notre état de veille ce que celui-ci est au sommeil, de sorte qu'à l'arrivée de cet état nouveau nous reconnaissions que tout ce que nous avons cru vrai, au moyen de notre raison, n'était qu'un rêve sans réalité? A la vérité, Gazâli revint ensuite de son scepticisme; mais ce ne fut point par le triomphe de la raison. Recherchant la vérité avec ardeur, il approfondit de nouveau les doctrines des *motecallemîn*, des *baténites* ou allégoristes, des philosophes et des soufis, et ce ne fut que dans la vie ascétique et contemplative, dans le mysticisme et l'*extase* des soufis, que son esprit trouva la satisfaction qu'il avait cherchée, et reprit le calme qui l'avait fui. Nous n'avons pas à nous occuper ici des doctrines des soufis, dont il sera parlé plus loin, et sur lesquelles Gazâli ne paraît avoir exercé aucune influence notable. Ce qui marque la place de Gazâli dans l'histoire de la philosophie des Arabes, c'est son scepticisme, non pas qu'il se soit produit dans ses ouvrages sous la forme d'un système, mais parce qu'il a su s'en servir avec habileté pour porter un coup funeste aux études philosophiques.

Parmi le nombre prodigieux de ses écrits, et dont on peut voir la longue liste dans l'opuscule de M. de Hammer, dont nous avons parlé plus haut, deux méritent surtout notre attention : 1° son ouvrage intitulé *Makâcid al-falâsifa* (*les Tendances des philosophes*), et 2° son *Tehâfot al-falâsifa* (*le Renversement ou la Destruction des philosophes*). Ces deux ouvrages existent très-probablement en arabe, dans la bibliothèque de l'Escurial, sous le n° 628 du catalogue de Casiri. Notre Bibliothèque royale ne possède en arabe que les derniers feuillets du *Makâcid* dans le manuscrit n° 882; mais on y conserve des versions hébraïques des deux ouvrages de Gazâli. Le livre *Makâcid* est un résumé des sciences philosophiques; l'auteur y expose la logique, la métaphysique et la physique, et ne s'écarte point de la doctrine péripatéticienne, telle qu'elle avait été formée par Farabi et Ibn-Sina. Cet ouvrage, traduit en latin vers la fin du XIIe siècle, par Dominicus Gundisalvi (*Voyez* JOURDAIN, *Recherches*, etc., nouvelle édition, p. 107-112), a été publié à

Venise, en 1506, par Petrus Licthtenstein de Cologne, sous le titre de *Logica et philosophia Algazelis Arabi*. On s'est étonné avec raison de voir Gazâli reproduire fidèlement la doctrine des philosophes qu'il attaque avec tant d'ardeur dans sa *Destruction* (*Voyez* Degérando, *Hist. comparée des systèmes de philosophie*, t. IV, p. 230). M. Ritter a cru devoir supposer que Gazâli avait écrit cet ouvrage à une époque où il était encore partisan de la philosophie d'Aristote (Voyez *Hist. de la philosophie*, t. VIII, p. 59 et 60, all.). Mais la vérité est que Gazâli n'avait d'autre but dans cet ouvrage que de préparer ses attaques contre les philosophes, comme il le déclare lui-même dans la préface, qui a été supprimée dans la plupart des manuscrits latins et dans l'édition de Venise, mais que nous trouvons dans deux différentes versions hébraïques et dans un manuscrit latin du fonds de la Sorbonne (n° 941). Gazâli s'adressant à celui qui lui avait demandé d'écrire une réfutation des philosophes, s'exprime en ces termes : « Tu m'as demandé, mon frère, de composer un traité complet et clair pour attaquer les philosophes et réfuter leurs opinions, afin de nous préserver de leurs fautes et de leurs erreurs. Mais ce serait en vain que tu espérerais parvenir à ce but avant de parfaitement connaître leurs opinions et d'avoir étudié leurs doctrines; car vouloir se convaincre de la fausseté de certaines opinions, avant d'en avoir une parfaite intelligence, serait un procédé faux, dont les efforts n'aboutiraient qu'à l'aveuglement et à l'erreur. Il m'a donc paru nécessaire, avant d'aborder la réfutation des philosophes, de composer un traité où j'exposerais les tendances générales de leurs sciences, savoir de la logique, de la physique et de la métaphysique, sans pourtant distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux : car mon but est uniquement de faire connaître les résultats de leurs paroles, sans m'étendre sur des choses superflues et sur des détails étrangers au but. Je ne donnerai, par conséquent, qu'un exposé, comme simple rapporteur, en y joignant les preuves qu'ils ont cru pouvoir alléguer en leur faveur. Le but de ce livre est donc l'exposé des *tendances des philosophes*, et c'est là son nom. » L'auteur dit ensuite qu'il passera sous silence les sciences mathématiques, parce que tout le monde est d'accord sur leurs principes, et qu'il n'y a rien dans elles qui puisse être refuté. Les doctrines de la logique sont généralement vraies et on y trouve rarement des erreurs; mais celles de la métaphysique sont pour la plupart contraires à la vérité; dans celles de la physique le vrai et le faux se trouvent mêlés. — La fin de l'ouvrage, tant dans le manuscrit arabe n° 882 (fol. 42, verso), que dans les deux versions hébraïques, est conçue en ces termes : « C'est là ce que nous avons voulu rapporter de leurs sciences, savoir de la logique, de la métaphysique et de la physique, sans nous occuper à distinguer ce qui est maigre de ce qui est gras, ce qui est vrai de ce qui est faux. Nous commencerons après cela le livre de la *Destruction des philosophes*, afin de montrer clairement tout ce que ces doctrines renferment de faux. »

Après ces déclarations explicites on ne s'étonnera plus que Gazâli, dans le livre *Makâcid*, parle dans le sens des philosophes. M. Schmoelders s'est donc donné une peine inutile en analysant ce livre, d'après la version latine (*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, p. 220 et suiv.), dans le but de faire connaître le prétendu système de

Gazâli; car nous devons faire observer que le livre que M. Schmoelders cite constamment sous le titre *Miyâr Olilm* (*Parangon de la science*), croyant sans doute qu'un titre arabe inspire plus de confiance, n'est autre que le livre *Makâcid*. L'erreur de M. Schmoelders vient de ce que, selon M. de Hammer, un ouvrage de Gazâli, intitulé *Miyâr*, contiendrait un abrégé de logique; il a donc cru pouvoir l'identifier avec la *Logica et philosophia*, ce qui prouve que, tout en prétendant écrire sur la philosophie de Gazâli, il n'a pas jeté les yeux sur la version hébraïque du *Makâcid*, ni même sur les débris de l'original arabe. M. Ritter, qui n'est pas orientaliste, a fait une erreur involontaire, en cherchant dans la *Logica et philosophia* des doctrines de Gazâli (*ubi supra*, p. 67-72), et il a cru devoir supposer que ce philosophe a plus tard changé de système.

Nous arrivons au livre *Tehâfot*. M. Schmoelders, au lieu d'examiner la version hébraïque de ce livre, ou tout au moins la mauvaise version latine de la réfutation d'Ibn-Roschd, qui renferme une bonne partie de l'ouvrage de Gazâli, a mieux aimé fonder son jugement sur une subtilité grammaticale, et il soutient hardiment (*Essai*, p. 215) que le titre que Gazâli a donné à son ouvrage, signifie *Réfutation mutuelle*; que, dans ce livre, Gazâli n'a nullement l'intention de réfuter les philosophes par des raisons dont il veuille faire sentir la justesse et la solidité, mais que *recueillant les diverses critiques faites par autrui, il les range seulement de manière à montrer que l'opinion d'un philosophe est en contradiction avec celle d'un autre, que tel sytème en bouleverse un autre, en un mot, que parmi les philosophes la discorde règne perpétuellement.* Il ajoute que Gazâli déclare lui-même, à la fin du premier chapitre de son livre, que tel a été son but, et il s'étonne que personne avant lui n'ait remarqué ce passage. Nous regrettons que M. Schmoelders n'ait pas cru devoir citer textuellement le passage dont il veut parler; nous devons supposer que, feuilletant dans la *Destructio destructionum*, il aura rencontré, à la fin de la première *disputatio*, le passage suivant: «Ait Algazel: Si autem dixerit adhæsistis in omnibus quæstionibus oppositioni dubitationibus cum dubitationibus, et non evadet id, quod posuistis, a dubitationibus, dicimus dubitatio declarat corruptionem sermonis procul dubio, et solvuntur modi dubitationum, considerando dubitationem et quæsitum. Nos autem non tendimus in hoc libro nisi adaptare opinionem eorum et mutare modos rationum eorum cum eo cum quo declarabitur destructio eorum, et non incumbemus ad sustentandum opinionem aliquam, etc.» Certes, il est permis de ne pas comprendre ce latin, mais rien ne justifie l'interprétation que M. Schmoelders a donnée avec tant d'assurance à ce passage obscur. Voici quelle en est la traduction littérale d'après la version hébraïque: «Si on me disait: Dans toutes vos critiques et objections, vous ne vous êtes appliqué qu'à accumuler doutes sur doutes, mais ce que vous avancez n'est pas non plus exempt de doutes; je répondrais: La critique fait ressortir ce qu'il y a de faux dans un discours, et la difficulté peut se résoudre par l'examen de la critique et de l'objection. Mais nous n'avons dans ce livre d'autre intention que d'énoncer leurs opinions et d'opposer à leurs argumentations des raisonnements qui montrent leur nullité. Nous ne voulons pas ici nous faire le champion d'un système particulier (selon Ibn-Roschd,

Gazâli ne veut pas passer pour être le champion du système des ascharites); nous ne nous écarterons donc pas du but de ce livre, et nous ne compléterons pas notre discours, en alléguant des arguments en faveur de la nouveauté du monde; car notre but est seulement de détruire les arguments qu'ils ont produits pour établir l'éternité de la matière. Après avoir achevé ce livre, nous en composerons un autre pour affermir l'opinion vraie; nous l'appellerons *Bases des croyances*, et nous le consacrerons à la reconstruction, de même que le présent livre a pour but la démolition. » On voit qu'il ne s'agit pas ici de montrer que les philosophes ne sont pas d'accord entre eux et se réfutent mutuellement; mais de démolir les doctrines des philosophes par une critique générale.

En effet, il attaque les philosophes sur vingt points, dont seize appartiennent à la *métaphysique*, et quatre à la *physique* (en prenant ces mots dans leur sens aristotélique). Il démontre : 1° que leur opinion concernant l'éternité de la matière est fausse; 2° qu'il en est de même de leur opinion touchant la permanence du monde; 3° qu'ils sont dans l'erreur en appelant Dieu *l'ouvrier du monde* (δημιουργός) et le monde son *ouvrage;* 4° qu'ils s'efforcent en vain de démontrer l'existence de cet ouvrier du monde; 5° qu'ils sont incapables d'établir l'unité de Dieu et de démontrer la fausseté du dualisme; 6° que c'est à tort qu'ils nient les attributs de Dieu; 7° qu'ils ont tort (dans leur système) de soutenir que l'être absolu, ou l'existence première, est une existence *abstraite*, qui n'entre dans aucune espèce ni catégorie, et qu'on ne saurait établir aucune comparaison ni distinction entre elle et toute autre existence; 8° qu'ils ont tort de dire que l'être premier (Dieu) est un être abstrait sans qualité; 9° qu'ils cherchent en vain à établir que cet être est incorporel; 10° qu'ils sont incapables de démontrer que le monde a une cause, et que, par conséquent, ils tombent dans l'athéisme; 11° qu'ils ne sauraient démontrer (dans leur système) que Dieu *connaît* l'existence des choses; ni 12° qu'il connaît sa propre existence; 13° qu'ils ont tort de soutenir que Dieu ne connaît pas les choses partielles; 14° qu'ils ne sauraient alléguer aucune preuve pour établir que les sphères ont une vie et obéissent à Dieu par leur mouvement circulaire; 15° qu'il est faux de dire que les sphères ont un certain but et une tendance qui les met en mouvement (ce qui se rapporte particulièrement à une théorie d'Ibn-Sina, comme le fait observer Ibn-Roschd dans sa réfutation); 16° que leur théorie, sur les âmes des sphères, qui connaîtraient les choses partielles et influeraient sur elles, est fausse; 17° que leur théorie sur la causalité est fausse, et qu'ils ont tort de nier que les choses puissent se passer contrairement à ce qu'ils appellent la loi de la nature, et qui peut être considéré comme une *habitude;* 18° qu'ils ne sont pas en état d'établir, par une démonstration rigoureuse, que l'âme humaine est une substance spirituelle existant par elle-même; ni 19° qu'elle est impérissable; 20° que c'est à tort qu'ils nient la résurrection des morts, et l'existence du paradis et de l'enfer.

Les objections élevées par Gazâli, contre le principe de causalité, formant le point le plus important de son scepticisme, nous nous arrêterons un moment à ce chapitre pour en faire connaître la substance. Il n'est pas nécessaire, selon nous, dit Gazâli, que, dans les choses qui arrivent habituellement, on cherche un rapport et une liaison entre ce qu'on croit être

la cause et ce qu'on croit être l'effet. Ce sont, au contraire, deux choses parfaitement distinctes, dont l'une n'est pas l'autre, qui n'existent ni ne cessent d'exister l'une par l'autre. Ainsi, par exemple, l'étanchement de la soif et le boire, le rassasiement et le manger, la mort et la rupture de la nuque, et, en général, toutes les choses entre lesquelles il y a une relation visible, ne sont dans cette relation mutuelle que par la toute-puissance divine, qui depuis longtemps y a créé ce rapport et cette liaison, et non pas parce que la chose est nécessaire par elle-même et ne saurait être autrement. Cette toute-puissance, qui en est la cause unique, peut aussi faire qu'on soit rassasié sans manger, qu'on meure sans se rompre la nuque, ou qu'on continue à vivre tout en se la rompant; et il en est de même dans toutes les circonstances où il y a visiblement une relation mutuelle.

En somme, tous les raisonnements de Gazâli peuvent se ramener à ces deux propositions : 1° Lorsque deux circonstances existent toujours simultanément, rien ne prouve que l'une soit la cause de l'autre; ainsi, par exemple, un aveugle-né, à qui on aurait donné la vue pendant le jour, et qui n'aurait jamais entendu parler ni du jour ni de la nuit, s'imaginerait qu'il voit par l'action des couleurs qui se présentent à lui, et ne tiendrait pas compte de la lumière du soleil par laquelle ces couleurs font impression sur ses yeux ; 2° quand même on admettrait l'action de certaines causes par une loi de la nature, il ne s'ensuit nullement que l'effet, même dans des circonstances analogues et sur des objets analogues, soit toujours le même : ainsi le coton peut, sans cesser d'être le coton, prendre (par la volonté de Dieu) quelque qualité qui empêche l'action du feu, comme on voit des hommes, au moyen d'emplâtres faits avec une certaine herbe, se rendre incombustibles. En un mot, ce que les philosophes appellent la loi de la nature ou le principe de causalité, est une chose qui arrive *habituellement*, parce que Dieu le veut; et nous l'admettons comme certain, parce que Dieu, sachant, dans sa prescience, que les choses seront presque toujours ainsi, nous en a donné la conscience. Mais il n'y a pas de loi immuable de la nature qui enchaîne la volonté du Créateur.

Quelques auteurs, entre autres Ibn-Roschd, pensent que Gazâli n'était pas toujours de bonne foi, et que, pour gagner les orthodoxes, il se donnait l'air d'attaquer les philosophes sur tous les points, quoiqu'au fond il ne leur fût pas toujours opposé. Moïse de Narbonne, au commencement de son commentaire hébreu sur le *Makâcid*, dit que Gazâli écrivit, après le *Tehâfot*, un petit ouvrage qu'il ne confia qu'à quelques élus, et où il donne lui-même le moyen de répondre aux objections qu'il avait faites aux philosophes. Ibn-Tofail, malgré le respect qu'il professe pour Gazâli, fait ressortir ce qu'il y a de chancelant et d'indécis dans ses doctrines. Le passage d'Ibn-Tofail nous paraît important pour bien caractériser Gazâli, et on nous permettra de le citer ici (Voyez *Philosophus autodidactus, sive Epistola de Hai ebn Yokdhan*, p. 19-21) : « Quant aux écrits du docteur Abou-Hamed Al-Gazâli, cet auteur, s'adressant au vulgaire, lie dans un endroit et délie dans un autre, nie certaines choses et puis les déclare vraies. Un de ses griefs contre les philosophes, qu'il accuse d'infidélité, est qu'ils nient la résurrection des corps et qu'ils établissent que les âmes seules sont récom-

pensées ou punies ; puis il dit, au commencement de son livre *Al-Mîzân* (ou *Mîzân al-amal, la Balance des actions*), que cette opinion est professée par les docteurs soufis d'une manière absolue, et dans son écrit intitulé *Délivrance de l'erreur,* il avoue que son opinion est semblable à celle des soufis, et qu'il s'y est arrêté après un long examen. Il y a, dans ses livres, beaucoup de contradictions de ce genre, comme ceux qui les lisent et les examinent avec attention pourront s'en convaincre. Il s'en est excusé lui-même à la fin de son livre *Mîzân al-amal,* là où il dit que les opinions sont de trois espèces, savoir : celle qui est partagée par le vulgaire et qui entre dans sa manière de voir ; celle qui est de nature à être communiquée à quiconque fait des questions et demande à être dirigé ; et celle que l'homme garde pour lui-même et dans laquelle il ne laisse pénétrer que ceux qui partagent ses convictions. Ensuite il ajoute : « Quand même ces paroles n'auraient d'autre effet que de te faire douter de ce que tu crois par une tradition héréditaire, tu en tirerais déjà un profit suffisant ; car celui qui ne doute pas n'examine pas, celui qui n'examine pas ne voit pas clair, et celui qui ne voit pas clair reste dans l'aveuglement et dans le trouble. » Il ajoute cette sentence en vers : « Accepte ce que tu vois, et laisse-là ce que tu as seulement entendu ; lorsque le soleil se lève, il te dispense de contempler Saturne. » Ibn-Tofail cite ensuite un autre passage de Gazâli, d'où il résulte que cet auteur avait composé des livres ésotériques, dont la communication était réservée à ceux qui seraient dignes de les lire ; mais il ajoute que ces livres ne se trouvaient pas parmi ceux qu'on connaissait en Espagne.

En somme, si Gazâli s'est arrêté à un système quelconque, il n'y est arrivé que par la contemplation et par une certaine exaltation mystique qui, d'ailleurs, ne s'est pas traduite en une doctrine originale. Gazâli attache surtout un grand prix au côté pratique de la vie ; dans son épître morale *O enfant* (p. 23) ! il compare la science à l'arbre, et la pratique au fruit. Ses ouvrages, en grande partie, sont des traités de morale, où il recommande la piété, la vertu et les bonnes œuvres. Parmi ces traités un des plus remarquables est le *Mîzân al-amal,* dont la version hébraïque, due à Rabbi Abraham ben-Hasdaï de Barcelone, a été publiée récemment par M. Goldenthal, sous le titre de *Compendium doctrinæ ethicæ,* in-8°, Leipzig, 1839.

Pour nous, toute l'importance de Gazâli est dans son scepticisme : c'est à ce titre, comme nous l'avons dit, qu'il occupe une place dans l'histoire de la philosophie des Arabes ; car il porta à la philosophie un coup dont elle ne put plus se relever en Orient, et ce fut en Espagne qu'elle traversa encore un siècle de gloire et trouva un ardent défenseur dans le célèbre Averrhoès. S. M.

GELLERT (Christian-Furchtegott), né en 1715 à Haynichen, professeur de philosophie à Leipzig, où il mourut en 1769, enseignait de préférence la morale et la théodicée. Ses leçons, pleines d'éloquence, mais d'un caractère peu scientifique, exerçaient une impression salutaire sur ses auditeurs. Elles ont été recueillies et publiées par Schlegel et Hoger, en 2 vol. in-8°, Leipzig, 1770. On a aussi de Gellert, sans parler de ses œuvres poétiques, un ouvrage écrit en français,

sous le titre de *Discours sur la nature, l'étendue et l'utilité de la morale*, in-8°, Berlin, 1764. Ses *OEuvres diverses* ont été publiées à Leipzig, de 1760 à 1770, en 7 vol. in-8° : d'autres disent en 10 vol. in-8°, de 1770 à 1784. Cf. Garve, *Observations sur la morale, les écrits et le caractère de Gellert,* in-8°, Leipzig, 1770. La vie de Gellert a été écrite, d'après sa correspondance et d'autres documents, par le docteur Henri Doereng, 2 vol. in-8°, Greiz, 1833. Les *Fables* du même auteur ont été traduites en prose française par Toussaint, Berlin, 1778; et en vers, par Stévens, Breslau, 1777. Sa *Morale* a été traduite, dans la même langue, par Pajon, Utrecht, 1775. J. T.

GÉMISTE (Georges), surnommé *Pléthon*, un des hommes les plus célèbres du xve siècle, et qui ont exercé le plus d'influence sur la philosophie de cette époque, était né à Constantinople. Il assista avec Bessarion et Théodore Gaza au concile de Florence, qui se tint en 1438, sous le pontificat d'Eugène IV, dans le but de faire cesser le schisme d'Orient. Il fut du nombre de ceux qui s'opposèrent avec le plus d'énergie à la réunion de deux Eglises. Mais plus tard, toutefois avant la prise de Constantinople, banni de son pays, et obligé de chercher un asile en Italie, il changea d'opinion et se déclara ouvertement pour les Latins, ce qui lui attira la haine et le mépris des soutiens de l'Eglise grecque. Peut-être cette désertion n'est-elle point étrangère à la condamnation et à la destruction d'un de ses ouvrages, dont nous parlerons bientôt, par Gennade, patriarche de Constantinople. Admis à la cour des Médicis, il inspira au chef de cette famille illustre, à Côme l'Ancien, un goût très-décidé pour le platonisme. Instruits par ses leçons, Pierre et Laurent, l'un fils et l'autre neveu de Côme, tous deux encore très-jeunes, furent gagnés à la même cause. Enfin ce fut évidemment par ses conseils et sous son influence que Côme établit cette célèbre académie platonicienne, dont Marsile Ficin devint plus tard la lumière et l'arbitre suprême. On ignore l'époque précise de la mort de Gémiste; mais on sait qu'il mourut dans un âge fort avancé, jouissant d'une réputation immense, qui ne lui a guère survécu, objet d'un véritable culte de la part de ses amis, et forçant ses ennemis mêmes à lui rendre hommage. Ces sentiments ne s'adressaient pas seulement au philosophe, ou plutôt à l'enthousiaste, au rêveur incertain entre Platon et Jésus-Christ, mais à l'écrivain, à l'orateur, au savant universel; car Gémiste Pléthon était tout cela aux yeux de ses contemporains, et il faut ajouter que ses contemporains n'étaient pas exigeants, si l'on en juge par les écrits qu'il nous a laissés.

Cependant il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire. Gémiste Pléthon mérite à double titre un certain degré d'intérêt de la part du philosophe : il fut le promoteur de la querelle qui éclata vers le milieu du xve siècle entre les sectateurs d'Aristote et ceux de Platon; querelle qui eut pour résultat une étude plus approfondie des deux systèmes et de la philosophie grecque en général. Il peut aussi être regardé comme le vrai fondateur, en Occident, de cet éclectisme renouvelé des plus mauvais jours d'Alexandrie, de cette école moitié chrétienne et moitié païenne, moitié orientale et moitié grecque, érudite sans critique, mystique et même superstitieuse sans croyances arrêtées, à laquelle

appartiennent les Marsile Ficin, les Pic de la Mirandole, les Reuchlin, et qu'en plein XVIIe siècle nous retrouvons en Angleterre, représentée par Théophile et Thomas Gale, Cudworth et surtout Henri Morus. En effet, comme nous l'avons dit ailleurs (*Voyez* BESSARION), ce fut le traité de Gémiste sur la différence de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote (*De Platonicæ atque Aristotelicæ philosophiæ differentia*, texte grec, in-4°, Venise, 1532 et 1540; avec la trad. latine, in-4°, Bâle, 1574; et in-8°, Paris, 1541), qui fit d'abord entrer en lice Gennade et Théodore Gaza. Bessarion, pris pour arbitre, essaya de calmer les deux partis, et prouva à son maître qu'il avait été trop loin dans sa préférence pour le chef de l'Académie. Ce fut alors que Georges de Trébizonde (*Voyez* ce nom) publia son triste pamphlet, et que la dispute s'envenima au plus haut degré. Il faut remarquer toutefois que, malgré l'injustice avec laquelle il traitait Aristote, Gémiste Pléthon n'a pas dédaigné de se faire son interprète. On possède encore de lui un commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre, et un autre sur les *Catégories* et les *Analytiques*.

Quant à l'influence qu'il a exercée sur l'école prétendue platonicienne de la renaissance, elle ne peut pas être un seul instant mise en question. Elle résulte à la fois de ses relations avec les Médicis, fondateurs de l'Académie platonicienne, probablement aussi avec les premiers membres de cette Académie, et des opinions qu'il soutient dans ses écrits philosophiques, les mêmes sans doute qu'il enseignait de vive voix, avec cette éloquence qui a fait une grande partie de sa réputation. Ces écrits sont : un résumé des doctrines de Zoroastre et de Platon (*Zoroastrorum et Platonicorum dogmatum compendium*, gr. et lat., in-8°, Wittemberg, 1719); un recueil des prétendus oracles de Zoroastre (*Oracula magica Zoroastris*, in-4°, Paris, 1538, et in-8°, 1599); un petit traité sur le destin et sa correspondance avec Bessarion sur le même sujet (*Libellus de fato. Ejusdemque et Bessarionis epistolæ amœbeæ de eodem argumento*, gr. et lat., in-8°, Leyde, 1722); enfin un traité des quatre vertus cardinales (*de Quatuor virtutibus cardinalibus*, gr. et lat., in-8°, Bâle, 1552). On y voit clairement que, sous le rapport métaphysique, nous pourrions même dire religieux, l'école d'Alexandrie renferme son dernier mot. Il en adopte, non-seulement l'esprit, mais, si l'on peut s'exprimer ainsi, la lettre, c'est-à-dire la forme païenne, la personnification symbolique de tous les attributs de Dieu dans les divinités de l'Olympe. Il ne rejette aucune de ses falsifications si nombreuses, ni de ses prétentions à une antiquité chimérique, ou à l'honneur de réunir dans son sein toute la sagesse de l'Orient avec les vraies traditions du platonisme. C'est ainsi qu'il a recueilli, avec un respect religieux, les oracles chaldaïques, et qu'il a pris pour base de son abrégé des doctrines de Zoroastre un de ces livres apocryphes si communs alors. Par sa morale, Gémiste Pléthon appartient autant à l'école stoïcienne qu'à celle de Platon et des mystiques d'Alexandrie. Tel est du moins le caractère qu'il nous offre dans son *Traité des quatre vertus cardinales*, où d'ailleurs les considérations les plus sérieuses sont sacrifiées à une régularité puérile. Mais de tous les ouvrages de Gémiste Pléthon, celui qui aurait pu nous éclairer le mieux sur ses opinions philosophiques et religieuses, c'est son livre *des Lois* (περὶ Νομοθεσίας ἤ

περὶ νόμων), composé à l'imitation *des Lois* de Platon, publié quelque temps après sa mort et détruit par les ordres de Gennade, alors patriarche de Constantinople, comme hostile à la religion chrétienne. On dit, en effet, que dans cet écrit singulier le paganisme, tel qu'on l'expliquait dans l'école de Plotin et de Proclus, était ouvertement préféré à la religion du Christ; que les dieux de l'Olympe y conservaient leurs noms et leurs rangs; qu'on n'y reconnaissait point d'autre morale que celle du Portique et de l'Académie, et que la politique de Sparte, à part quelques adoucissements apportés à l'éducation de la jeunesse, y était représentée comme la seule digne d'un peuple intelligent. On répandit aussi le bruit que l'auteur avait annoncé avant sa mort, à quelques-uns de ses amis, que le Christ et Mahomet ne tarderaient pas à être détrônés l'un et l'autre, et qu'une religion plus digne de l'humanité ferait la conquête de la terre. Georges de Trébizonde assura l'avoir entendu prophétiser en termes semblables au concile même de Florence. Ces accusations répandues par les adversaires les plus acharnés de Gémiste ne doivent pas, sans doute, être accueillies légèrement; mais on ne les trouve pas invraisemblables, quand on se représente l'enthousiasme de l'époque pour les questions de philosophie et de pure érudition; quand on voit, un peu plus tard, Marsile Ficin recommander au prône la lecture de Platon, et tirer du système de ce philosophe toutes les consolations qu'il adresse à une pauvre femme, sa parente, pleurant sur une tombe récemment fermée.

On peut consulter sur Gémiste Pléthon et sur les autres Grecs ses contemporains, la savante dissertation de Boivin, dans le t. II des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. Pour les ouvrages de Gémiste, nous renvoyons à Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. X, p. 741.

GÉNÉRALISATION, IDÉES GÉNÉRALES. Toutes nos connaissances, quand elles sont le simple résultat de l'expérience, sont des connaissances particulières. Mais des connaissances particulières, si nombreuses et si exactes qu'elles puissent être, ne constituent point la science. La science proprement dite n'a point pour objet ce qui n'appartient qu'à un individu, ce qui n'existe qu'en un point de l'espace et du temps, ce qui passe et disparaît pour ne plus jamais renaître. La science a pour objet ce qui demeure, ce qui est essentiel et constant dans les choses : en un mot, ce qui est *général*.

Or, s'il est vrai que les objets de nos perceptions ne sont que des individus, il est également vrai que dans chacun de ces individus il y a non-seulement ce qui lui appartient en propre, mais aussi des qualités qui lui sont communes avec les autres. Dans chaque homme, outre les qualités d'organisation et d'intelligence qui lui sont particulières, se présentent les lois générales de l'intelligence et de l'organisation humaine; de même la chute actuelle de ce corps offre des circonstances particulières unies aux circonstances générales et essentielles à la chute de tous les corps. En un mot, « les lois générales, comme le dit Laplace, sont empreintes dans tous les cas particuliers. » Or, le procédé qui nous permet de dégager le général du particulier, de l'en séparer, de l'en abstraire, afin de le voir séparément, c'est la *généralisation*.

Ce sont les principes généraux, ainsi tirés et abstraits des connais-

sances particulières, qui constituent la science. Mais au premier coup d'œil que l'on jette sur une science, on remarque que les principes généraux qui la composent sont loin de se ressembler, et qu'il y a de très-grandes différences entre ces deux principes de physique, par exemple : dans les mêmes circonstances, le même phénomène résultera de la même cause, et, dans le mouvement uniformément accéléré, les espaces parcourus croissent comme les carrés des temps. Le premier nous apparaît comme ayant toujours été et devant toujours être connu et compris par tout le monde, sans travail et sans peine; le second est le partage exclusif de ceux qui ont cultivé la science; et pour le découvrir il a fallu beaucoup de peine et de travail, beaucoup d'autres connaissances préalablement acquises. Il y a donc pour nous deux manières d'acquérir les principes généraux ou de généraliser : l'une qui tire *immédiatement* des perceptions du particulier l'élément général qu'elles renferment; l'autre qui ne procède que *médiatement*, c'est-à-dire qui ne passe de la perception primitive d'un fait particulier au dégagement du principe général qu'au moyen de nouvelles perceptions et de nombreuses comparaisons, qui permettent d'écarter les différences, de saisir les ressemblances et d'en former le principe commun. Plus brièvement, il y a une double généralisation, une généralisation *immédiate* et *absolue*, et une généralisation *médiate* et *comparative*.

A la première nous devons les principes que l'on trouve en tête de toutes les sciences; par exemple : « Le tout est égal à la somme de ses parties; — Tout ce qui commence d'exister a une cause; — Tout acte libre est imputable à son auteur; etc., etc. »

Voici les caractères qu'un examen attentif fait reconnaître dans ces principes :

1°. Ils apparaissent en nous d'eux-mêmes et comme malgré nous, c'est-à-dire spontanément. La *spontanéité* est donc leur premier caractère.

2°. Bien qu'ils ne nous aient pas été et ne puissent nous être démontrés, ils nous paraissent et nous ont toujours paru parfaitement évidents; nous ne les avons pas d'abord soupçonnés, puis vérifiés, puis enfin adoptés; du premier coup ils ont produit en nous la certitude complète; ce qui leur donne pour second caractère l'*évidence immédiate*.

3°. De plus, ces principes généraux ne nous paraissent pas s'appliquer à une classe déterminée d'existences, ni dépendre de telle ou telle condition; mais nous les concevons comme la condition même de toute existence, comme applicables à tout, comme ayant toujours été, n'ayant pas pu et ne pouvant pas ne pas être la loi de tout ce qui est, quelque hypothèse qu'on se plaise à imaginer : d'où le caractère de *nécessité absolue*.

4°. Enfin, un autre caractère de ces principes est l'universalité; ce sont, pour emprunter la belle expression de Bossuet, « des vérités éternelles que tout entendement aperçoit toujours les mêmes; » sans avoir besoin d'être exprimées, ils se trouvent dans tout être intelligent, accompagnant tous les faits intellectuels dont ils semblent être les éléments constituants.

Ainsi, spontanéité, évidence immédiate, nécessité et universalité, tels sont les caractères des principes que nous donne la première généralisation.

Quelles facultés suppose ce mode de généralisation? Une seule, la raison : la raison par laquelle nous dégageons spontanément et immédiatement l'élément nécessaire, absolu, des éléments individuels et particuliers auxquels il était mêlé dans la perception des objets.

C'est donc toujours à l'occasion d'un fait particulier, d'une perception de l'expérience, que nous découvrons en nous ces principes absolus dont nous venons de parler. Mais un seul fait suffit pour que nous puissions en dégager chacun de ces principes et l'embrasser dans toute son étendue; du premier coup il est ce qu'il doit être et ce qu'il doit rester dans toute intelligence, et c'est en ce sens seulement qu'on dit ces principes indépendants de l'expérience et antérieurs à elle.

Quel rôle ces principes remplissent-ils dans la science? Il est évident d'abord que, réduits à eux-mêmes, ils n'ajoutent rien à ce que nous savons. En effet, on ne nous apprend rien de nouveau lorsqu'on nous dit, par exemple, que tout phénomène qui commence a une cause; que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Mais, d'un autre côté, sans ces données primitives et nécessaires de la raison, toute science ultérieure serait impossible. Qu'on examine les différentes sciences, et l'on verra qu'il n'en est pas une qui n'implique un certain nombre de ces vérités, soit qu'on les énonce formellement, soit que, par suite de leur absolue nécessité, on les regarde comme trop familières à toutes les intelligences pour avoir besoin d'être exprimées. Au delà des principes de cette espèce, notre raison ne cherche plus rien; ils nous offrent ce type absolu de la certitude et de la vérité, auquel toute vérité et toute certitude est tenue de ressembler pour nous satisfaire pleinement.

Examinons maintenant les principes que nous donne la généralisation médiate. De tels principes ne peuvent être connus qu'à la suite de longues et pénibles recherches. Ce n'est pas à la première vue de la flamme ou de la chute d'un corps qu'on découvre les lois de la gravitation et de la combustion. Il faut que des observations attentives et répétées nous permettent de distinguer les éléments des objets, leur nombre, leur ordre, leurs rapports de toute nature; il faut que des expériences nombreuses et variées viennent vérifier et compléter les résultats de l'observation; il faut que des comparaisons exactes nous révèlent ce qui, dans tous ces objets particuliers, est commun, général et essentiel. Alors seulement nous pouvons dégager cet élément commun et essentiel, ce principe général, et le regarder comme la loi des faits observés. La formation de ces principes est donc le résultat de l'expérience. Avec chaque observation et chaque expérience, nous les voyons peu à peu se dégager, s'étendre à de nouveaux faits, ou se restreindre si nous les avons trop étendus, en un mot, se corriger et se perfectionner; et, à quelque degré qu'ils soient parvenus, il ne nous est pas permis de dire que de nouvelles expériences ne viendront pas leur donner plus d'exactitude.

Mais ici une question importante se présente. L'expérience nous a seulement révélé que cet élément était commun à tous les faits observés par nous. Or, quelque multipliées qu'aient été nos observations, le nombre en est limité; elles ne peuvent pas s'étendre à tous les êtres d'un même genre, à tous les faits d'une même classe; cependant nous

n'hésitons pas à regarder le résultat qu'elles nous ont fourni, comme la loi de tous les êtres semblables dans tous les points de l'espace et dans tous les instants de la durée. Cette croyance, ce jugement que nous transportons des choses que nous avons vues à celles que nous ne pouvons pas voir, d'un temps et d'un lieu déterminé à tous les temps et à tous les lieux; voilà ce qu'on appelle l'induction.

Or, ce jugement qui résulte de l'expérience, mais qui la dépasse, est-il légitime? Sur quoi s'appuie-t-il, et où trouve-t-il sa base? Là où se trouve la base de tous nos jugements, et sur un de ces principes absolus de la raison, qui sont le fondement de toute science et de toute certitude. En effet, au nombre de ces vérités premières est la croyance que tout se fait dans l'univers en vertu de lois stables et générales, et qui peut être énoncée sous cette forme : « Dans les mêmes circonstances et dans des êtres semblables, le même effet résulte de la même cause. » Si ce principe n'était pas toujours présent en nous, les données de l'observation et de la comparaison seraient stériles pour la science, et la nature resterait une énigme inintelligible. Ainsi, bien que ce soit à l'expérience de dégager l'élément commun et général, l'expérience est impuissante à expliquer, à justifier les principes généraux dont elle est la condition indispensable, mais dont elle n'est que la condition.

Ces deux modes de généralisation et les deux ordres de principes qui en résultent ont été reconnus de tout temps, et presque par tous les philosophes, ce qui ne veut pas dire qu'ils aient été d'accord sur la manière d'en expliquer la formation et d'en reconnaître la valeur et la légitimité. Loin de là, les opinions les plus différentes ont été émises à ce sujet. Nous nous contenterons de signaler brièvement les plus importantes et les plus opposées.

Platon remarqua particulièrement les principes absolus et le rôle qu'ils remplissent dans tous nos jugements. Leurs caractères de spontanéité et d'évidence immédiate, et l'impossibilité de les expliquer par l'expérience qu'ils semblent devancer dans notre esprit, portèrent ce philosophe à imaginer son hypothèse de la *réminiscence*, suivant laquelle, ayant déjà connu dans une vie antérieure la vérité absolue, nous ne ferions que nous la rappeler à l'occasion des perceptions grossières de nos sens; comme à la vue d'un portrait mal fait, nous nous rappelons l'original. Descartes, considérant ces principes sous le même point de vue et frappé de la nécessité avec laquelle ils s'imposent à tous les esprits, « sans qu'il soit en notre pouvoir d'y diminuer ou d'y ajouter aucune chose, » négligea de reconnaître le rapport qui les lie à l'expérience, et conclut qu'il « ne restait plus autre chose à dire, sinon que ces *idées* sont nées et produites avec nous dès lors que nous avons été créés, ainsi que l'est l'idée de nous-mêmes (3ᵉ *Méditation*); » il les data donc de la même époque, sous le nom malheureux d'*idées innées*, qui ne permettait pas de voir nettement si l'innéité appartenait à l'*idée*, ou à la faculté qui nous la donne. Mais il est juste de dire que, se réduisant au fond à prétendre que tous nos principes généraux, ou, comme on disait alors, *toutes nos idées* ne proviennent pas de l'observation et de l'expérience, Descartes a établi cette vérité avec une force inconnue à ses devanciers, et a frayé la voie à ses successeurs.

D'autres philosophes, plus particulièrement occupés des principes

obtenus par voie d'expérience et d'induction, se sont exagéré la portée de ce mode de généralisation, et l'ont regardé comme le seul. A leur tête se trouve Aristote. Pour ce philosophe, tous les principes généraux sont dus à l'induction, et sont le résultat des diverses sensations et des souvenirs que nous en avons conservés. Presque tous les sensualistes modernes ont reproduit cette doctrine, sans la modifier d'une manière très-sensible, et sans s'apercevoir que, réduire tous les principes généraux à l'expérience seule, c'était les anéantir et en nier la valeur comme principes généraux. Hume reconnut bien que les principes dus à l'induction reposent sur les principes absolus, et, niant ces principes absolus comme n'étant point le produit de l'observation et de la comparaison, il nia les autres, comme entièrement chimériques. C'était se montrer fidèle à la rigueur logique, mais non pas au bon sens, ni même à l'observation qui nous force à reconnaître ces deux modes de généralisation, ces deux ordres de principes et les rapports qui les unissent.

Lorsque l'on connaît ce que sont les principes généraux et leurs modes de formation, il est facile de déterminer ce que sont les idées générales et leurs rapports avec les principes généraux. Qu'est-ce donc qu'une idée générale, et quel en est l'objet? Mais d'abord qu'est-ce qu'une idée individuelle? Tout fait réel de connaissance consiste à voir, à comprendre qu'un *objet* existe avec telle ou telle *qualité*. Le fait de la connaissance est indécomposable; il a lieu dans sa totalité, ou il n'a pas lieu. Un objet ne se montre pas sans une qualité, ni une qualité sans un objet; ainsi, comme fait, la connaissance ne se produit pas à demi et ne résulte pas d'éléments que l'on réunit successivement pour la constituer. Mais, si la connaissance, ou la perception, se produit ainsi d'une manière concrète, nous avons la faculté de concevoir la séparation de l'objet et de la qualité, de ne considérer que la qualité sans l'objet, et réciproquement; en un mot, nous sommes doués du pouvoir d'*abstraire*. Or, cette vue d'un objet de la connaissance, substance ou qualité, fait ou circonstance, isolé de ce à quoi il est nécessairement uni dans la réalité, cette vue abstraite, c'est l'*idée*. A la manifestation de la réalité, à son évidence concrète répond la connaissance, non l'idée. L'idée ne résulte pas directement de l'évidence, parce qu'il n'existe rien d'objectif à cet état d'isolement, et qu'il n'y a pas d'évidence possible pour une substance sans une qualité, ni pour une qualité sans une substance. L'idée est le résultat de notre pouvoir d'abstraire et de séparer ce qui est uni. Nous n'acquérons donc pas d'abord des idées isolées, que nous réunissons ensuite pour former des connaissances, des jugements; mais nous acquérons des connaissances par la manifestation concrète de la réalité; et, de ces connaissances, nous dégageons les idées abstraites. Il en est des idées générales comme des idées individuelles. Nous avons des perceptions générales par lesquelles nous savons que telle ou telle qualité est constamment celle de tels et tels êtres. Dans ce rapport, on ne voit pas les deux termes l'un sans l'autre, l'un après l'autre; on voit à la fois le rapport et les deux termes qui le constituent, et on abstrait ce rapport dans son unité, pour l'étendre des objets où on l'a observé à tous ceux du même genre. Mais on peut aussi, par une nouvelle abstrac-

tion toute volontaire, isoler d'abord les termes qu'on a saisis ensemble avec le lien qui les unit, les considérer à part, et les noter par des signes distincts. C'est là l'idée générale proprement dite. Ainsi donc, ce sont les perceptions générales que nous avons d'abord dans leur unité; c'est d'elles que nous tirons, par une abstraction ultérieure, les idées générales; et ce n'est pas avec des idées générales acquises auparavant et sans la vue du rapport qui les unit, que nous formons les perceptions générales ou principes généraux.

On voit maintenant quelle est l'erreur de ceux qui soutiennent, avec Locke, que *tous* nos jugements, et, par suite, *tous* nos principes, sont le résultat de la comparaison de deux idées et de la perception d'un rapport de convenance ou de disconvenance entre elles. Sans doute, il y a des jugements qui se forment par voie de comparaison; mais ce ne sont point des jugements primitifs, ce sont ceux qui consistent à appliquer à un cas déterminé une loi ou un principe déjà connus, c'est-à-dire un jugement antérieur.

La question de la formation des principes généraux est une des plus graves que puisse se poser la logique; c'est sur ce problème qu'ont porté presque tous les efforts de la philosophie moderne. Aussi, sur le sujet de cet article, on devrait presque se contenter de renvoyer à tous les ouvrages publiés dans le XVIII[e] siècle et dans le nôtre. Cependant on pourra consulter plus spécialement : sur la distinction des deux modes de généralisation et des deux ordres de principes : Cousin, *Programme des leçons données à l'Ecole normale en* 1818, dans les *Fragments de philosophie*, 2[e] édit., p. 284; Laplace, *Exposition du système du monde*, p. 376 et suiv., 5[e] édit. — Sur les principes absolus, leurs caractères et leur formation : Buffier, *Traité des vérités premières;* Royer-Collard, OEuvres de Reid, t. VI, p. 274, 300, 388; Cousin, *Cours de* 1829, 17[e] leçon. — Sur la formation des principes inductifs : Aristote, *Derniers Analytiques*, dernier chapitre ; Bacon, *Novum Organum*, liv. II. —Sur la théorie de Platon : le *Phédon*, et l'argument de M. Cousin en tête de la traduction de ce dialogue. — Sur les idées innées de Descartes : Descartes, *Méditation* 3[e], et *Réponses aux objections*. — Enfin, sur la théorie du jugement comparatif de Locke : Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV; Hume, *Essays and treatises*, essay VII; Reid, *Essai* VI, c. 3; Jouffroi, Préface aux OEuvres de Reid, p. 130 et suiv.; et Duval-Jouve, *Traité de logique*, in-8°, Paris, 1844, p. 21 à 47. J. D.-J.

GENNADE ou **GENNADIUS** avait pour véritable nom, George Scholari, dont on a fait en latin Scholarius. Il naquit à Constantinople, et assista en 1438 au concile de Florence, dont le but, comme on sait, était d'amener la réunion de l'Eglise latine et de l'Eglise grecque. Gennadius fut du nombre de ceux qui repoussèrent cette réunion. Après la prise de Constantinople, en 1453, il gagna les bonnes grâces de Mahomet II, et fut nommé patriarche. Mais abandonné par les siens, il se démit de cette dignité d'abord si vivement recherchée par lui, et se retira dans un couvent où il mourut vers 1464. Comme philosophe, il soutenait la prééminence d'Aristote sur Platon, mais avec beaucoup plus de modération que son compatriote et son

contemporain Georges de Trébizonde (*Voyez* ce nom). Ce furent plutôt encore les platoniciens enthousiastes de cette époque que Platon lui-même qui furent l'objet de son antipathie. Il s'attaqua particulièrement à Gémiste.Pléthon (*Voyez* ce nom), qu'il accusa, non sans motif, de prendre contre le christianisme la défense des idées païennes. Le livre *de Legibus*, que Gemiste Pléthon avait composé à l'imitation des lois de Platon, lui parut le résultat le plus évident de cet esprit antichrétien, et il le fit brûler à Constantinople, pendant qu'il y occupait la dignité de patriarche. Il a écrit aussi un commentaire sur l'*Introduction* de Porphyre et sur l'*Hermeneia* d'Aristote (*de Interpretatione*), et traduit en grec les ouvrages de quelques scolastiques, entre autres les *Six Principes* (*de Sex Principiis*) de Gilbert de Poitiers. X.

GENOVESI (Antoine), né à Castiglione, près de Salerne, en 1712, où il professa la métaphysique et la morale, fut jeté malgré lui, par son père, dans un couvent en 1712, et se fit prêtre. Il devint plus tard professeur d'éloquence dans un séminaire. C'est là qu'il étudia la philosophie. Les opinions qu'il se forma lui attirèrent des persécutions de la part de ses supérieurs ecclésiastiques. Mais l'archevêque de Tarente, Galiani, se déclara son protecteur, et le mit à l'abri du mauvais parti qu'on voulait lui faire. Il mourut en 1769.

Nous n'avons pas à parler ici de Genovesi comme économiste, quoiqu'il soit peut-être plus célèbre encore en cette qualité que par ses écrits philosophiques. Gioja, en parlant de ses *Leçons d'économie civile* (2 vol. in-8°, Naples, 1757), les appelle un ouvrage classique et original, le premier où l'économie politique soit présentée sous la forme scientifique et dans toute son étendue. Elles ont eu sept ou huit éditions, et se trouvent entre les mains de tout le monde en Italie. Son recueil des *Economistes italiens* paraît être un trésor du plus grand prix pour l'histoire de cette branche des connaisances humaines.

Si Genovesi est l'un des plus remarquables économistes de l'Europe, c'est en partie parce qu'il était très-versé dans les sciences morales et philosophiques : nul peut-être n'a mieux apprécié que lui l'influence des habitudes intellectuelles et morales sur l'économie politique; et si les Italiens croient apercevoir dans Smith et dans Say des idées fausses dont Genovesi est exempt, ils expliquent cette différence par l'instruction supérieure que possédait leur compatriote. On peut voir sur ce sujet les articles remarquables de Gioja, publiés dans la *Bibliothèque italienne*, et recueillis plus tard en un petit volume sous le titre d'*Ecrits divers* (ital.), Milan, 1833.

Romagnosi n'estime pas moins Genovesi comme philosophe, que Gioja ne l'estime comme économiste. Dans sa *Collection des écrits sur la doctrine de la raison* (t. Ier, p. 261 et 262, in-8°, Prato, 1841), il l'appelle, ainsi que Stellini, contemporain de Genovesi, le restaurateur de la philosophie en Italie. Il leur fait un grand mérite, non-seulement de la sagesse et de la modération de leur doctrine, mais surtout d'avoir su tenir un juste milieu entre le sensualisme et l'idéalisme, deux sentiments extrêmes suivant lesquels toutes les idées viendraient des sens, ou prendraient leur source dans la raison. Suivant Romagnosi, Genovesi aurait rendu à la science, soixante-dix ans avant les

Ecossais, le service dont on fait exclusivement honneur en France à ces derniers. Mais de tous les écrits philosophiques de Genovesi, le plus important est sa logique, dont nous allons essayer de donner une idée.

Genovesi, comme la plupart des logiciens avant et après lui, n'a vu dans la logique que la méthode. C'est méconnaître l'étendue et l'importance de cette science, qui a sa place bien marquée dans le cadre général des sciences philosophiques. Quoi qu'il en soit, la logique de Genovesi a un caractère éminemment pratique : ne fût-elle qu'une méthode, elle n'en est pas moins un travail très-estimable, et qui mériterait d'être plus connu en France. Elle se divise en cinq parties, car elle doit nous enseigner à *purger* notre esprit de l'erreur, à *découvrir* la vérité, à *juger*, à *raisonner*, et à *ordonner* nos pensées.

Dans la première partie, il est question de la nature de l'âme humaine, de ses facultés et de ses opérations ; l'homme y est défini : « Un composé d'un corps organique et d'une âme raisonnable et libre. » Ensuite on passe en revue les maladies intellectuelles de l'âme, l'ignorance et l'erreur ; on en recherche les causes premières, et l'on distingue les erreurs suivant qu'elles proviennent ou du corps, ou des choses extérieures, ou de la parole.

Dans la seconde partie, Genovesi traite successivement de la nature des idées et de leurs différentes espèces ; il les regarde encore comme des formes, des espèces, des images, tout en les divisant en deux classes : les idées matérielles et les idées intellectuelles. Du reste, cette distinction signifie simplement que parmi nos idées les unes sont plus voisines des sensations, les autres plus abstraites et plus générales. Le mot *inné* ne signifie pour lui que naturel, spontané, ce qui revient à repousser absolument la théorie des idées innées. Mais Genovesi ne s'arrête pas là : on peut dire qu'il a méconnu entièrement le rôle de la raison dans la formation de nos connaissances. En effet, jamais on ne rencontre chez lui la distinction si importante des idées universelles et des idées générales ; et, ce qui est encore plus significatif, en énumérant les différentes sources dont dérivent en général toutes les idées que nous possédons, il oublie de compter la raison. Ces sources, suivant Genovesi, sont au nombre de quatre : la conscience, les sens, le témoignage des hommes et le raisonnement. Ce qu'il dit de la perception extérieure pourrait facilement prêter à des conclusions qui ne s'éloigneraient guère de celles des sceptiques, et nous ne sommes pas très-surpris que les ennemis de Genovesi aient essayé de le faire passer pour tel. Cette seconde partie de la *Logique* se termine par des considérations sur la nature et la force du langage, et l'art de bien comprendre les livres.

La troisième partie, celle qui a pour objet le jugement, traite du vrai et du faux, des différents degrés de la connaissance, de la manière de juger d'après le témoignage des sens, d'après celui de nos semblables. A ces deux points de vue se rattachent des considérations sur la manière de juger des faits qui peuvent donner naissance à des droits, et des réflexions sur la critique historique.

La quatrième partie, qui traite du raisonnement et de l'argumentation d'une manière claire, simple et assez originale, contient en outre un chapitre spirituel, érudit et solide sur les sophismes. Les mêmes

qualités se rencontrent dans la peinture que nous offre Genovesi des différents caractères et des différentes classes d'esprit. On y trouve aussi des observations utiles sur l'art de disputer. En général, Genovesi se montre instruit, d'un esprit vif, agréable et juste.

Le quatrième livre, celui de la méthode, se distingue surtout par des considérations générales sur les sciences. Il faut dire aussi que l'analyse et la synthèse n'y sont point traitées d'une manière superficielle et commune.

On doit encore à Genovesi des *Éléments de métaphysique*, remarquables par l'érudition, et qui rappellent la doctrine, jusqu'à un certain point aussi la méthode de Wolf. Cette métaphysique, écrite en latin, se divise en quatre parties : 1° l'*Ontosophie;* 2° la *Cosmosophie;* 3° la *Théosophie;* et 4° la *Psychosophie*. Vient ensuite un ample traité de morale, suivi d'une espèce de traité des causes premières, mais beaucoup plus savant que celui de Le Batteux, sous le titre de *Dissertation historico-physique*. C'est là qu'il examine et réfute longuement les vingt arguments de Proclus, et ceux d'Averrhoès en faveur de l'éternité du monde, qu'il réfute le panthéisme en traitant de la nature de Dieu, qu'il expose, en les jugeant, les opinions des anciens et des modernes sur l'origine du mal.

Genovesi est l'un des premiers, en Italie, qui aient osé écrire sur la philosophie classique dans la langue vulgaire du pays. On lui en fit plus qu'un reproche. Ses ouvrages philosophiques sont : *Eléments des sciences métaphysiques* (lat.), 5 vol. in-8°, Naples, 1743 et années suiv. (l'édit. de Venise, 1786, est la seule avouée par l'auteur); — *De l'Art logique* (lat.), in-8°, Naples, 1745; — *Méditations philosophiques* (ital.), in-8°, ib., 1758; — *Lettres académiques sur la question si les ignorants sont plus heureux que les savants* (ital.), in-8°, ib., 1764 : ces lettres sont dirigées contre J.-J. Rousseau; — *Logique de la jeunesse* (ital.), ib., in-8°, 1766; — *Des Sciences métaphysiques* (ital.), in-8°, ib., 1766; — *Dykæosine, ou Science des droits et des devoirs de l'homme* (ital.), in-8°, ib., 1767. — *Voyez* Camillo Ugoni, *Histoire de la littérature italienne depuis la seconde moitié du* XVIIIe *siècle*.

J. T.

GENRES, ESPÈCES. La généralisation, c'est-à-dire cette opération qui consiste à abstraire ce qui est commun et essentiel à plusieurs objets, pour ramener ainsi la multiplicité à l'unité, peut s'exercer de deux manières : sur des faits accompagnés de circonstances diverses, que l'on réduit aux circonstances essentielles et communes, et on obtient alors des *lois;* ou sur des existences individuelles dont on recherche et dont on abstrait les caractères communs, et alors on obtient des *classes*.

La moindre expérience de ce procédé suffit pour faire voir qu'il dépend toujours de nous de prendre tel ou tel caractère pour réunir par la pensée en un seul groupe tous les êtres qui le possèdent, et qu'ainsi il n'y a de bornes assignables ni au nombre, ni à la variété des classes.

Mais, si notre pouvoir de former des classes est ainsi illimité, nous ne pouvons cependant l'exercer que de deux manières : l'une consiste à prendre à l'avance un caractère quelconque, et à former une classe dé

tous les êtres en qui il se présente ; selon l'autre, on commence par bien distinguer les caractères, et, au lieu d'en prendre un au hasard, on prend tous ceux et seulement ceux que l'expérience a fait connaître comme les plus importants. Le premier mode donne les classes artificielles, le second les classes naturelles (*Voyez* CLASSIFICATION). Dans ce dernier cas, la classe se confond presque avec la loi, parce que les caractères sur lesquels elle a été établie ont été pris dans les lois de l'existence des objets classés. Ainsi, si nous établissions les classes suivantes d'animaux : animaux blancs, animaux rouges, etc., nous aurions des classes sans rapport avec les lois essentielles de ces êtres, tandis que les classes suivantes : animaux vertébrés, invertébrés, sont fondées sur les lois mêmes de l'organisation. On voit sur-le-champ que les classes artificielles ne sont de nulle valeur pour la science, tandis que les autres sont la condition même de toute science.

Dans toute généralisation vraiment scientifique, il ne faut pas seulement s'appliquer à former les groupes naturels, il faut aussi les ranger dans leur succession hiérarchique. C'est alors que les groupes reçoivent les noms relatifs de *genres* et *espèces*. Le groupe qui résulte immédiatement de la réunion des individus est dit *espèce;* et lorsque nous faisons sur un certain nombre d'espèces le travail que nous avons fait sur les individus, les réunissant en un groupe par la considération de leurs caractères communs, cette classe supérieure porte le nom de *genre;* et si nous recommençons ce travail sur un certain nombre de genres pour en former un groupe plus élevé, il portera encore le nom de *genre;* mais les genres qu'il a réunis seront dits *espèces* par rapport à lui. Ainsi on voit que les deux dénominations de *genre* et d'*espèce* ne sont absolues qu'aux deux extrémités d'une classification, à savoir à l'extrémité inférieure où le groupe formé immédiatement de la réunion des individus s'appelle toujours *espèce*, et à l'extrémité supérieure où le genre le plus élevé, celui qui renferme toutes les espèces, s'appelle toujours *genre*. Entre ces extrêmes, ces dénominations sont corrélatives : une classe ne s'appelle *genre* que par rapport aux espèces qui la composent, et ne s'appelle *espèce* que par rapport au genre dont elle fait partie.

Dans toute classe, *genre* ou *espèce*, il y a deux choses bien distinctes à considérer : les objets qu'on a réunis dans cette classe, et le caractère ou les caractères qui ont servi à les réunir. De là il résulte que, sous le nom qui représente ce tout idéal que nous appelons un *genre*, sous le nom oiseau, par exemple, il y a deux idées différentes, l'idée du nombre des objets réunis, l'idée du nombre des caractères communs : c'est ce que l'on appelle l'*extension* et la *compréhension* des noms généraux. Quelquefois il y a un nom pour désigner l'extension et un autre pour la compréhension, comme les sages et la sagesse, les mortels et la mortalité : c'est ce qui a fait dire à quelques philosophes qu'il y a des idées générales concrètes et des idées générales abstraites, celles-ci se rapportant aux seules qualités communes, celles-là aux qualités et aux objets qui les possèdent.

Les deux espèces de généralisation que nous avons distingnées ailleurs (*Voyez* GÉNÉRALISATION) ne donnent pas toutes les deux des genres et des espèces : la première donne la totalité absolue, l'infini ; la se-

conde des classes d'êtres semblables, dont le nombre est indéterminé, mais toujours limité et fini. Ce qui n'est pas limité, ce qui ne peut pas se rattacher à un point supérieur, n'est plus un genre, au sens étymologique du mot (γένος, famille); ce n'est plus une famille, c'est l'universel, c'est le nécessaire, c'est, si l'on veut l'appeler un genre, le genre par excellence des anciens, τὸ γενικώτατον γένος, qui ne peut plus être contenu dans un autre, mais contient tous les autres : c'est la substance, par exemple, c'est la cause auxquelles se rattachent et sous lesquelles s'ordonnent les diverses causes et les diverses substances. L'expérience donne l'unité de l'individu; la raison donne l'unité absolue; la généralisation inductive et médiate donne l'espèce et les genres intermédiaires qui doivent unir les deux extrêmes, l'individu et l'infini. Tout le travail de la science consiste à unir ces deux termes et à combler l'intervalle qui les sépare, soit en montant par l'induction de la base au sommet, soit en descendant par la déduction de l'universel et de l'absolu au particulier et à l'individuel.

L'usage continuel que nous faisons de cette classification méthodique des êtres, non-seulement pour la science, qui sans elle serait impossible, mais pour la direction de tous les mouvements de la pensée qui passe sans cesse des genres aux espèces et des espèces aux genres, nous en révèle toute l'importance, et nous fait comprendre toute celle que lui attribuaient les anciens logiciens. J. D.-J.

GEORGES DE TRÉBIZONDE [*Georgius Trapezuntius*], l'un des principaux acteurs de la lutte qui éclata en Italie, vers le milieu du XVe siècle, entre les partisans d'Aristote et ceux de Platon, naquit en 1396, non pas à Trébizonde, comme l'ont cru quelques-uns de ses biographes, mais à Chandace, dans l'île de Crète. Le nom de Trébizonde n'indique que la patrie de ses ancêtres. Arrivé en Italie vers 1430 sur l'invitation de François Barbaro, noble Vénitien, il se fixa d'abord à Venise, où il enseigna les lettres et la philosophie grecque. Ses leçons eurent le plus grand succès, et, sa renommée étant allée jusqu'à Rome, le pape Eugène l'appela près de lui, le nomma son secrétaire, et le chargea de continuer l'enseignement qui avait commencé sa réputation en Italie. De plusieurs parties de l'Europe et de toutes celles de la péninsule on accourait pour l'entendre, et jusqu'en 1450 sa gloire et sa fortune furent des plus éclatantes. Mais dès cette époque elles déclinèrent singulièrement. Il fut effacé comme critique par Laurent Valla, et comme traducteur par Théodore Gaza, son compatriote. On s'aperçut que ses traductions, faites à la hâte pour des motifs de cupidité, étaient pleines d'inexactitudes, de négligences et de lacunes considérables. Ce fut à peu près dans le même temps qu'écrivant contre Platon une diatribe, plutôt qu'une appréciation philosophique, il s'attira dans le cardinal Bessarion (*Voyez* ce nom) un adversaire très-puissant, et indisposa contre lui le pape lui-même, Paul II, bien que très-hostile aux platoniciens d'Italie. Obligé de s'éloigner, Georges se retira pendant quelques années auprès du roi de Naples; puis, rentré en grâce auprès du souverain pontife, il revint à Rome, où il mourut en 1486. Il a laissé, parmi d'autres ouvrages sans intérêt pour nous, une traduction des *Problèmes* et de la *Rhétorique* d'Aristote plusieurs fois réimprimée avec les œuvres

de ce philosophe; une traduction inédite et, si nous en croyons Bessarion, très-inexacte des *Lois* de Platon; un traité sur la rhétorique, et un autre sur la dialectique, composés en son propre nom; enfin la diatribe dont nous avons parlé tout à l'heure, et qui a pour titre *Comparatio Aristotelis et Platonis* (in-8°, Venise, 1523). Ce livre, dont Bessarion a écrit une longue réfutation (*In calumniatorem Aristotelis*, in-f°, ib., 1503 et 1516), se divise en trois parties : la première établit entre les deux philosophes de l'antiquité un parallèle tout à fait injuste et entièrement composé d'assertions arbitraires ; la seconde a pour but de montrer que les opinions d'Aristote ne sont pas seulement inattaquables au point de vue de la raison, mais encore au point de vue de la foi, qu'elles s'accordent de tout point avec les dogmes fondamentaux du christianisme, par exemple avec ceux de la création et de la Trinité, tandis que Platon est accusé de s'en écarter toujours; enfin, dans la troisième partie de son pamphlet, Georges s'attaque à la personne même de Platon, et s'applique, contre tous les faits et toutes les vraisemblances, contre le respect unanime de l'antiquité et des Pères de l'Eglise, à représenter le chef de l'Académie comme un homme de mœurs infâmes et livré à la fois à tous les vices. On comprend difficilement aujourd'hui qu'un ouvrage d'où la raison et la bonne foi sont si complétement absentes, ait pu faire tant de bruit, et que le sage, le savant Bessarion ait cru nécessaire d'y répondre. X.

GEORGES SCHOLARIUS ou **SCHOLARI**. *Voyez* GENNADIUS.

GEORGES VENETUS ou LE **VÉNITIEN**. *Voyez* ZORZI.

GÉRARD (Alexandre), écrivain du XII[e] siècle, un des premiers traducteurs à qui l'Europe chrétienne dut la connaissance des monuments de la philosophie grecque et de la philosophie arabe. Les uns le font originaire de Crémone en Italie, les autres de Carmone, ville d'Andalousie; mais les termes d'une ancienne chronique publiée par Muratori ne permettent plus de douter qu'il ne fût Italien. Après avoir achevé ses études dans sa patrie, il voyagea pour s'instruire, et se rendit en Espagne, où les sciences, alors bannies du reste de l'Europe, avaient trouvé un asile sous la protection des califes Omniades. Il se fixa à Tolède, y apprit l'arabe, et consacra tous ses soins à composer des traductions dont on a porté le nombre à soixante-seize. La plus importante est, sans contredit, celle de la grande composition ou *Almageste* de Ptolémée, qui était restée jusqu'à lui ignorée en Occident, et dont la connaissance renouvela l'enseignement de l'astronomie dans les écoles du moyen âge. Ses *Préceptes de médecine* ou *Canons d'Avicenne* sont, après l'*Almageste*, l'ouvrage le plus considérable traduit par Gérard, que ses goûts dirigeaient principalement vers l'étude des mathématiques, de l'astronomie et de la physique. On cite même sous son nom des traductions des trois premiers livres de la *Météorologie* d'Aristote, de divers traités d'Alexandre d'Aphrodise, Galien, Farabi, du livre des *Définitions* d'Ishak ben-Honain, etc. Gérard mourut dans sa patrie en 1187, à l'âge de soixante-treize ans, et fut

enterré à Crémone dans le couvent de Sainte-Lucie, auquel il légua sa bibliothèque.

On peut consulter sur ce laborieux traducteur : Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, in-f°, Madrid, 1788. — Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, t. III, p. 39. — Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, t. IX, p. 600. — Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, in-8°, 2e édit., p. 120-124.

C. J.

GERBERT. Le nom de Gerbert appartient en même temps à la philosophie, à la politique et à la religion ; mais c'est à la première qu'il doit son plus grand éclat ; ce sont les travaux scientifiques de Gerbert qui ont immortalisé sa mémoire, et qui, après l'avoir fait regarder comme un sorcier dans l'âge des superstitions, le signalent dans un siècle plus éclairé au jugement de l'historien, comme une des plus fortes têtes que le moyen âge ait produites.

Gerbert était né en Aquitaine vers le commencement du xe siècle, d'une famille pauvre, perdit ses parents de bonne heure, et fut élevé au monastère d'Aurillac par les soins de l'abbé Gérard et de l'écolâtre Raymond. Etant jeune encore, il accompagna en Espagne Borel, comte de Barcelone, qui le confia à un évêque nommé Hatton, sous lequel il fit de grands progrès dans les mathématiques. A-t-il profité de son séjour au delà des monts pour visiter Séville, Cordoue et les universités maures ? C'est là un point sur lequel les historiens sont partagés, et qu'il serait téméraire de vouloir décider. Bornons-nous à constater que si Gerbert, comme nous sommes portés à le croire, n'a pas fréquenté les écoles des Arabes, il ne pouvait ignorer l'état florissant des études chez ces peuples, et devait chercher avec une avide curiosité à s'instruire de leurs découvertes dans les sciences. On voit d'ailleurs par ses lettres qu'il recueillait les ouvrages des écrivains de cette nation avec autant de soin que les chefs-d'œuvre de la littérature ancienne.

Lorsque Gerbert quitta l'Espagne, il était déjà un des hommes les plus instruits de son temps, au moins en mathématiques. Il voulut encore étendre le cercle de ses connaissances, et après être allé en Italie, où il fut accueilli avec la plus grande faveur par le pape Jean XIII et par l'empereur Othon Ier, il se rendit à Reims avec le projet de se perfectionner dans la scolastique. Là, malgré la médiocrité de sa naissance, il contracta une étroite liaison avec l'archevêque Adalbéron, qui le plaça à la tête de l'école épiscopale de cette ville. Il était alors dans toute la vigueur de l'âge et du talent, et libre des soucis de la politique et de l'ambition qui troublèrent dans la suite le calme de ses études. Aussi put-il se livrer sans partage à ses nouvelles fonctions, qu'il paraît avoir remplies avec le plus grand éclat.

Gerbert enseignait à Reims toutes les sciences comprises sous le nom de *Trivium* et de *Quadrivium*. Il commençait par l'*Introduction* de Porphyre, qu'il expliquait d'abord dans la traduction de Victorinus, puis d'après Boëce. Il analysait ensuite les *Catégories* et l'*Hermeneia* d'Aristote, les *Topiques* de Cicéron ; les six livres de commentaires écrits par Boëce sur cet ouvrage, et tous ses traités sur le syllogisme, la définition et la division. Passant de la logique à la rhétorique et à la poé-

tique qu'il réunissait, Gerbert lisait à ses disciples Térence, Virgile, Stace, Juvénal, Perse, Horace et Lucain. Au *Trivium* succédait le *Quadrivium*, et aux études littéraires les études scientifiques, l'arithmétique, la musique, l'astronomie et la géométrie. Afin de mieux expliquer le lever et le coucher des astres, Gerbert avait construit plusieurs globes, dans le genre de nos sphères armillaires, avec des cercles représentant l'horizon, l'équateur et les autres divisions astronomiques. Il avait aussi imaginé un orgue hydraulique, où le son était produit par la pression d'un volume d'eau sur l'air des tuyaux. Mais, de toutes ses inventions, la plus simple et la plus féconde était une tablette ou *abacus*, divisée en vingt-sept colonnes longitudinales, où se plaçaient neuf chiffres qui servaient à exprimer tous les nombres, en prenant des valeurs de position. Gerbert avait fait confectionner mille caractères en corne, à l'effigie des neuf chiffres, avec lesquels il faisait les opérations arithmétiques sur l'*abacus*. Tous les juges un peu versés dans ces matières ont reconnu là une méthode de numération très-analogue à notre système actuel, qui est fondé sur la valeur décuple d'un chiffre placé à la gauche d'un autre. Gerbert se trouve donc avoir connu et enseigné les principes de l'arithmétique décimale, à une époque où les chiffres romains étaient seuls en usage dans la chrétienté. Il serait curieux de savoir s'il a dérobé l'*abacus* aux Arabes, selon le témoignage de Guillaume de Malmesbury et l'opinion la plus commune, ou s'il en a puisé la connaissance dans la *Géomètre* de Boëce, comme un mathématicien de nos jours l'a prétendu ; mais, quelle que soit l'origine historique de cette mémorable découverte, celui qui en propagea le premier la connaissance chez les nations européennes, a rendu certainement à la civilisation un service que la postérité ne pouvait oublier.

Sous l'habile direction de Gerbert, l'école de Reims ne tarda pas à devenir la plus fréquentée du royaume. Robert, fils aîné de Hugues Capet, y fut élevé, et l'histoire cite un grand nombre d'évêques qu'elle a donnés à l'Eglise. En dehors de ses fonctions d'écolâtre, Gerbert employait son influence à ranimer, partout où il pouvait, les souvenirs éteints de la littérature et des sciences. Un de ses soins habituels était de recueillir les anciens manuscrits et d'en multiplier les copies. Ses lettres, dont le recueil nous a été heureusement conservé, renferment de précieux détails à ce sujet. Tantôt il insiste pour obtenir une révision du texte de Pline ; là, il promet une sphère céleste, en bois recouvert de peau de cheval, en échange de l'*Achilléide* de Stace ; ailleurs il mande qu'il est possesseur de huit volumes de Boëce sur l'astrologie, dont il donnera volontiers communication, si on veut lui prêter un *César* pour en prendre copie. A force de démarches, il était parvenu à se créer une bibliothèque composée de tous les auteurs dont il se servait pour ses leçons, et de quelques ouvrages perdus depuis, comme le traité de Démosthène, médecin gaulois, *sur les Maladies des yeux*. Souvent il adressait à ses anciens disciples, sous forme de lettres, de véritables traités, qui réveillaient dans les cloîtres le goût des connaissances positives. Constantin, moine de l'abbaye de Fleury, reçut pour sa part deux opuscules sur les combinaisons des nombres et sur la sphère ; un autre mémoire sur les différentes manières d'évaluer la surface d'un triangle équilatéral fut composé pour Adelbold, depuis évêque d'Utrecht. C'est Gerbert, selon le

témoignage de Guillaume de Malmesbury, qui a contribué le plus efficacement à relever les études dans les monastères de France.

A la vue des heureux efforts de ce grand maître pour conserver la chaîne des traditions littéraires, on se demande quelle place la philosophie proprement dite occupe dans l'ensemble de ses travaux, et on est bien forcé de reconnaître qu'elle se réduisait pour lui aux préliminaires de la logique. Les historiens racontent qu'un écolâtre d'Allemagne, nommé Otric, lui ayant reproché de ranger la physique parmi les mathématiques, il fut admis à exposer ses vues sur la classification des sciences devant l'empereur Othon II. Il montra que la philosophie est un genre dont les espèces sont la pratique et la théorie; que la pratique se divise en économique (*dispensativa*), distributive (*distributiva*), politique (*civilis*), que la théorie comprend la physique, les mathématiques et la théologie. Le trait le plus remarquable de cette classification est certainement la place occupée par la théologie à la suite des mathématiques, comme une dépendance de la philosophie; mais il ne paraît pas que Gerbert ait aperçu la portée de cette idée empruntée peut-être à Aristote, et si féconde en conséquences. De tous ses travaux philosophiques, le seul qui nous soit parvenu, est un opuscule composé à la demande de l'empereur Othon III, sous ce titre obscur et bizarre : *De rationali et ratione uti* (*du Raisonnable et du raisonner*). Il s'agissait de savoir comment la qualité de *raisonnable*, selon que le veut Porphyre, peut avoir pour attribut de *se servir de la raison*, et généralement de quelle manière doivent s'entendre les propositions où l'attribut a plus d'extension que le sujet. Gerbert commence par exposer et par débattre la difficulté. Il distingue ensuite, d'après l'*Hermeneia* d'Aristote, plusieurs classes de choses possibles et d'attributs : il conclut que si *être raisonnable* est un attribut de l'homme, c'est un attribut nécessaire et substantiel ; mais que *faire usage de la raison* est une qualité purement accidentelle. Or, l'accident peut servir d'attribut à la substance; par conséquent, *faire usage de la raison* peut servir d'attribut à *être raisonnable*. Voilà le seul vestige certain qui nous reste du génie philosophique et de la méthode de l'homme illustre qui fut, au x[e] siècle, le promoteur et le centre de l'activité littéraire et scientifique.

La dextérité remarquable qui rehaussait chez Gerbert l'éclat du savoir, ouvrit à son ambition la carrière des honneurs ecclésiastiques. En 980, Othon II le nomma abbé du monastère de Bobbio, ancienne et célèbre fondation de saint Colomban, où de graves désordres avaient pénétré à la suite des guerres et de l'anarchie de cette malheureuse époque. Lié désormais par la reconnaissance à la famille impériale, Gerbert embrassa avec chaleur le parti d'Othon III pendant les troubles qui agitèrent la minorité de ce prince. En 990, il fut l'âme du synode où eut lieu la déposition de l'archevêque Arnould, successeur d'Adalbéron, et où lui-même fut proclamé archevêque de Reims. Ce choix n'ayant pas eu de suite par le refus du pape de ratifier les actes du concile, Gerbert alla occuper en 998 le siége de Ravenne. A la tête de l'un des premiers diocèses de la chrétienté, possesseur d'une opulente abbaye, étroitement lié avec les cours de France et d'Allemagne, puissant, admiré, redouté, Gerbert, à la mort de Grégoire V, vit les dernières espérances de son ambition comblées par la tiare pontificale,

que, selon les expressions d'un historien, il obtint en considération de son vaste savoir, *propter summam philosophiam*. Il fut sacré sous le nom de Sylvestre II, et mourut, après quatre années environ de pontificat, le 12 mai 1003. L'admiration qu'il avait excitée chez ses contemporains se transmit aux âges suivants, et inspira aux chroniqueurs d'étranges récits. On racontait que Gerbert, jeune encore, avait appris en Espagne les secrets de la magie; que, plus tard, il avait vendu son âme au démon, et que son merveilleux savoir et son élévation rapide avaient été le prix du marché. Ces légendes paraissent avoir suggéré à Goëthe la première idée de son admirable poëme de *Faust*.

Les *Lettres de Gerbert* ont été publiées pour la première fois par Masson, in-4°, Paris, 1611, et depuis par Duchesne, dans le t. II des *Hist. Franc. Scriptores*, in-f°, Paris, 1636; par Bouquet, *Recueil des historiens de France*, t. IX et X, et dans les Collections des Pères. Ses autres ouvrages se trouvent épars dans les recueils de Mabillon (*Analecta*, in-f°, Paris, 1723), Martenne (*Ampliss. Collect.*, t. I), et Bernard Pez (*Thesaurus Anecdot. noviss.*, t. I et III). De tous les chroniqueurs qui ont parlé de sa vie et de ses travaux, le plus important à consulter est sans contredit le moine Richer, dont l'histoire, nouvellement découverte en Allemagne, a été publiée par M. Pertz dans le troisième volume de ses *Monumenta Germaniæ historica*. Richer servira à rectifier les erreurs où les autres historiens sont tombés. Parmi les sources plus récentes, on peut consulter: Bzovius, *Sylvester II a magia et aliis calumniis vindicatus*, in-f°, Rome, 1678. — *Histoire littéraire de la France*, t. VI, p. 559 et suiv. — *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, année 1843. — C. F. Hock, *Histoire du pape Sylvestre II et de son siècle*, traduit de l'allemand, et enrichi de notes et de documents inédits par M. l'abbé J. M. Axinger, in-8°, Paris, 1820. C. J.

GERSON (Jean Charlier, plus connu sous le nom de), chancelier de l'université de Paris, naquit en 1362 à Gerson, hameau du diocèse de Reims, de parents obscurs et pieux. Au sortir de l'enfance, il vint à Paris étudier les humanités et la théologie dans la maison de Navarre, où ses débuts donnèrent une si grande opinion de ses talents et de son caractère, qu'en 1383, malgré son extrême jeunesse, il fut nommé procureur de la nation de France dans l'Université. Cinq ans après, il fit partie d'une ambassade envoyée au pape Clément VII; et en 1395, alors âgé de trente-deux ans, il obtint la plus haute magistrature morale de cet âge, la charge de chancelier de Notre-Dame, que venait de résigner un de ses anciens maîtres, Pierre d'Ailly. Les temps étaient singulièrement difficiles. Charles VI était depuis peu tombé en démence, et pendant que d'affreuses divisions menaçaient l'Etat, le schisme désolait l'Eglise, où d'abord deux, puis trois prétendants se disputaient la tiare pontificale. A la faveur de l'anarchie, les liens de la discipline ecclésiastique s'étaient relâchés: dans plusieurs provinces, le clergé pouvait à peine réciter le symbole, et ses mœurs étaient pires encore que son ignorance. Cependant, quel que fût le danger de la situation, Gerson ne perdit pas courage, et, déployant une fermeté qui contrastait avec la douceur de son caractère, il s'épuisa en efforts pour la pacification de l'Eglise et du royaume, pour la réforme des mœurs et des études, et

surtout pour le maintien de ces grands principes de justice et d'humanité que la nature a établis au fond de tous les cœurs, mais que le fanatisme religieux ou politique se plaît à ébranler. Le duc d'Orléans ayant été assassiné en 1408 par le duc de Bourgogne, Gerson, au péril de sa fortune et de ses jours, osa dénoncer à l'archevêque de Paris l'apologie de cet odieux attentat, composée par Jean Petit. Le concile de Constance (1414-1416) mit le sceau à sa réputation comme chancelier, comme théologien et comme orateur. Il fut l'âme de cette assemblée mémorable, où il reçut le titre de docteur très-chrétien, que la postérité n'a pas contesté à ses vertus. Pénétré des fortes maximes qui ont fait la gloire de l'Eglise gallicane, il voulait que le concile déposât les papes Jean XXIII et Benoît XIII, procédât à l'élection d'un nouveau pontife, et assurât par des mesures vigoureuses le repos de la chrétienté; mais ses efforts n'eurent pas le succès qu'il espérait, et il quitta le concile en 1416, avec la douleur d'avoir vu ajourner la réforme des déplorables abus qui régnaient dans l'Eglise. Les dissensions civiles ne lui permettant pas de rentrer en France, il se retira dans les montagnes de Bavière, où il écrivit, à l'imitation de Boëce, sa *Consolation de la théologie*. Il revit sa patrie après un exil volontaire de deux années; mais désormais il ne voulut prendre aucune part aux affaires publiques, et alla s'enfermer à Lyon au couvent des Célestins. Ce fut dans cet asile qu'il passa les dernières années de sa vie, occupé à prier Dieu, à composer des livres ascétiques et à élever de pauvres enfants, à qui il faisait répéter chaque jour cette humble et touchante prière : « Mon Dieu, mon créateur, ayez pitié de votre serviteur Jean Gerson. » Il mourut le 12 juillet 1429, à l'âge de soixante-six ans, peu de jours après avoir achevé un commentaire sur le *Cantique des cantiques*.

Gerson est presque devenu un personnage historique par le rôle qu'il a joué dans les affaires de son pays, et cependant, qui le croirait? ce chef éclairé et infatigable de l'université de Paris, cet ambassadeur des rois à la cour des papes et dans les conciles, cet adversaire courageux des mauvaises passions et des préjugés de ses contemporains, cet homme de cœur et d'action est, au XIV[e] siècle, le représentant le plus élevé et le plus complet du mysticisme, c'est-à-dire d'une école de philosophie qui professe le dédain des œuvres, et fait consister l'idéal de la sagesse humaine dans les pratiques silencieuses de la prière. Entre l'existence agitée de l'homme public et les calmes doctrines du philosophe le contraste est frappant, et d'autant plus remarquable, que pour Gerson le mysticisme n'a pas été ce qu'il fut chez beaucoup d'autres, le fruit amer de la lassitude et comme le suprême effort de l'ambition déçue, mais la vocation paisible et sincère d'une âme tendre et élevée. Comment le pieux chancelier, que ses goûts portaient vers la retraite et l'obscurité, a-t-il pu comprimer cet élan de son âme, et aux douceurs de la vie contemplative préférer les orages périlleux de la vie publique? N'a-t-il fait que céder à l'empire des circonstances, aux entraînements de l'exemple? Ou bien sa longue participation aux affaires est-elle le résultat d'une abnégation sublime, de la ferme volonté de servir ses frères au prix de ses plus chères affections? L'étude des ouvrages de Gerson semble autoriser cette dernière conjecture; mais, qu'on l'adopte ou qu'on la rejette, la doctrine de l'illustre chancelier porte l'empreinte manifeste

des agitations de sa vie et de sa longue pratique des hommes et des affaires. Elle est calme, sérieuse, pleine de sobriété et de méthode. Non-seulement la raison y tempère l'exaltation du sentiment et en prévient les écarts, mais elle se soumet à de minutieuses analyses qui l'éclairent et ramènent les vagues rêveries du mysticisme aux proportions sévères de la science. L'école mystique a produit des disciples éminents à toutes les époques du moyen âge : au IXe siècle Scot Erigène, au XIIe Richard et Hugues de Saint-Victor, au XIIIe saint Bonaventure; mais Gerson est le premier qui ait entrepris de donner aux maximes de cette école, souvent exposées avec moins d'art que de piété, une forme systématique, propre à la faire goûter du monde et des savants. En un mot, et pour nous servir de ses propres expressions, il tenta de concilier la théologie mystique et la théologie scolastique : tentative d'une importance égale à sa difficulté, et qui assigne à son auteur une place importante dans l'histoire de la philosophie moderne.

La théologie ordinaire, selon Gerson, a pour instrument la raison, et procède, à l'exemple des autres sciences, par voie d'analyse et d'argumentation. Le propre de la théologie mystique est de se fonder sur la toute-puissance de l'amour, et d'atteindre la vérité par l'union de l'âme avec l'Etre infini. Afin d'éclaircir cette notion du mysticisme, Gerson croit indispensable d'analyser avec soin les pouvoirs et les opérations de l'âme.

Considérée dans sa nature propre, l'âme est une substance spirituelle, simple et naturellement libre. Elle possède deux ordres de facultés, les unes intellectuelles, *vis cognitiva*, les autres sensibles, *vis affectiva*. La moins noble des facultés intellectuelles, la sensibilité, *sensualitas*, s'exerce au moyen des organes, et comprend, avec les sens extérieurs, le sens commun, qui juge les sensations venues du dehors; l'imagination, qui reproduit l'image des objets absents; la mémoire, qui conserve les jugements portés par le sens commun. Au-dessus de la sensibilité, la raison, *ratio*, a pour fonction d'apercevoir les conséquences des propositions déjà connues, et de former les idées abstraites et générales sans le secours des organes. Enfin, au delà de ces pouvoirs inférieurs, s'élève l'intelligence simple, l'entendement (*intelligentia simplex, mens*), qui découvre les premiers principes par la vertu d'un rayon émané de l'esprit divin, cette lumière qui éclaire tout homme à sa venue en ce monde. Aux divers degrés de la pensée correspondent autant de modes de la faculté affective : à la sensibilité, l'appétit sensuel ou animal; à la raison, l'appétit rationnel; à l'entendement, la syndérèse (*synderesis*), qui est l'amour du bien absolu, de même que l'entendement est la vue de la vérité suprême. Toutes ces facultés passent par certains états, et accomplissent certaines opérations que Gerson s'étudie à définir à l'exemple de tous les écrivains ascétiques. Ce sont : pour l'intelligence, la vague rêverie (*cogitatio*), dans laquelle l'esprit s'abandonne à toutes les impressions des objets sensibles; la méditation, effort volontaire de l'âme à la recherche de la vérité; la contemplation, intuition tranquille des choses spirituelles par l'entendement; et pour la faculté affective, la concupiscence, vague désir sans but et sans fruit; la dévotion, s'élevant avec effort à l'amour de la bonté suprême; la dilection extatique, *dilectio extatica*, qui n'est autre chose que cet amour ineffable.

Après cette analyse, dont les détails remplissent la plus grande partie du principal traité de Gerson, il devient aisé de reconnaître la vraie nature du mysticisme, et les racines qu'il a dans la nature humaine. La théologie mystique, élan du cœur vers la Divinité, ne s'appuie ni sur les sens, ni sur la raison, ni même sur l'entendement. Elle a sa base et son instrument dans la partie sensible de notre être, dans ce mystérieux penchant vers le bien absolu, que Gerson appelle syndérèse, et dans cette opération de la syndérèse, qu'il nomme la dilection extatique.

Ainsi, Gerson invoque le témoignage de la psychologie à l'appui des doctrines de l'ascétisme. Il scrute tous les replis de l'âme humaine; il passe en revue tous ses pouvoirs, dans l'espérance de découvrir au plus profond de notre cœur une faculté assez clairvoyante pour contempler l'Etre divin, un amour assez vaste pour l'embrasser. Qu'une pareille recherche, poursuivie avec sagacité et persévérance, soit demeurée entièrement vaine, c'est là ce que nul esprit sérieux ne saurait croire. Si elle n'a pas entièrement absous le mysticisme, si elle n'a pas justifié ses prétentions, elle a du moins contribué à mettre en lumière deux faits très-importants de la nature de l'homme, à savoir : l'idée de l'infini, qui est le fond de notre raison; l'amour de l'infini, qui est le fond de notre sensibilité. Ajoutons qu'elle a été d'un exemple salutaire, en ramenant la scolastique à l'étude de l'esprit humain, et qu'elle a préparé par là les voies à la saine philosophie, fondée tout entière sur la connaissance de nous-mêmes.

La nature et les fondements psychologiques du mysticisme une fois déterminés, Gerson s'occupe de rechercher sous l'empire de quelles causes et par quelles voies l'amour divin s'éveille en nous. A part ces cas extraordinaires où Dieu nous attire par des moyens surnaturels, ce mouvement de l'âme vers l'Etre suprême a pour condition la connaissance de ses perfections infinies, qui dérive d'une double source, l'abstraction et la foi. De même que le ciseau du sculpteur façonne le marbre en le taillant, ainsi la pensée achève en soi l'image de Dieu, par une série de négations qui enlèvent au bien absolu la couleur, le son, la figure, toute espèce de défauts, et qui permettent ainsi de l'entrevoir dans sa pureté et son éclat. Cette méthode paraît-elle lente et difficile, propre à engendrer l'orgueil, et, par conséquent, à éloigner de Dieu par l'effort qu'elle exige? que l'âme se confie à la puissance de la foi; qu'elle croie et s'humilie : elle s'élèvera comme d'elle-même à de sublimes perspectives, qui allumeront en nous le feu de l'amour divin.

Lorsque l'âme est parvenue à cet état, d'autres phénomènes ne tardent pas à se manifester. On raconte qu'Archimède, livré à la découverte d'un problème de géométrie, ne s'aperçut pas de la prise de Syracuse, et périt victime de sa préoccupation. Ainsi, l'âme transformée par l'amour cesse de voir et d'entendre; elle échappe au joug des sens et de l'imagination, rejette le poids qui l'entraînait vers les choses du monde, et, devenue plus légère, prend son essor vers le ciel. Ce premier phénomène est l'*extase* ou *ravissement, raptus,* que suit bientôt l'union intime de la création et du créateur. Gerson touchait ici à des écueils redoutables; mais il s'arrêta sur la pente rapide où s'est égaré tant de fois le mysticisme. Selon lui, la personnalité n'est pas détruite

par l'union avec la divinité; le *moi* ne s'abîme pas dans l'essence infinie, comme une goutte d'eau se perd dans la mer, suivant la comparaison du mystique Ruysbroeck; tout se réduit à une assimilation de deux natures, dont l'une renouvelle et purifie l'autre, sans l'absorber ni l'effacer. De même, la *contemplation*, ce dernier fruit de l'amour, ce but suprême de la théologie mystique, n'est pas, selon Gerson, une intuition immédiate de la divinité, mais seulement un mode de connaissance moins imparfait que les autres. En mille endroits, il déclare que nul ici-bas ne saurait apercevoir Dieu face à face, que nous sommes séparés de ses perfections par un nuage, jusque dans l'extase. Il semble que le pieux et loyal chancelier ait craint d'abuser ses disciples par des promesses que la réalité ne tiendrait pas.

Malgré ces sages réserves, Gerson n'hésite pas à regarder la théologie mystique comme très-supérieure à la théologie spéculative, pour quatre raisons principales : 1° elle mène à Dieu par une voie facile et large, dégagée d'obstacles et de périls, que peuvent suivre même les faibles d'esprit et les idiots, *idiotæ;* 2° elle se suffit à elle-même, et peut se passer du concours de la théologie spéculative, qui reste au contraire défectueuse, tant que la ferveur de l'amour n'a pas échauffé ses froides et arides abstractions; 3° elle produit la patience, l'humilité, l'esprit de charité et de paix, tandis que la philosophie ordinaire, occupée de questions frivoles, n'engendre souvent, comme parle l'Apôtre, que l'envie, la discorde et la haine; 4° elle met l'âme en possession de Dieu, elle lui donne le calme et le bonheur; la théologie spéculative, loin de là, amène avec soi l'agitation, la fatigue et le découragement.

Bien que Gerson n'ait sans doute pas entrevu le rapport qui existe entre les différentes parties de la philosophie, un lien étroit rattache sa morale à sa métaphysique. Après avoir subordonné en psychologie la raison au sentiment et à la foi, il continue d'amoindrir et de méconnaître l'autorité de cette faculté, lorsqu'il détermine les fondements de nos devoirs. Le principe de tout devoir, s'il faut en croire Gerson, est la volonté divine, qui décide souverainement du bien et du mal, et rend nos actions bonnes ou mauvaises, en permettant les unes et en défendant les autres. Rien de juste ni d'injuste en soi : la justice est ce qui est conforme au décret suprême, l'injustice est ce qui s'en écarte. Comme si Gerson craignait qu'on ne se méprît sur sa pensée, il la précise de manière à rendre le doute impossible. « Dieu ne veut pas certaines actions, dit-il (*Opp.*, t. III, p. 13 de l'éd. d'Anvers, 1706), parce qu'elles sont bonnes; mais elles sont bonnes, parce qu'il les veut, de même que d'autres sont mauvaises, parce qu'il les défend. » — « La droite raison, dit-il ailleurs (*Opp.*, t. III, p. 26), ne précède pas la volonté, et Dieu ne se décide pas à donner des lois à la créature raisonnable, pour avoir vu d'abord dans sa sagesse qu'il devait le faire; c'est plutôt le contraire qui a lieu. » Il suit de là que la loi du devoir n'a rien d'absolu ni d'invariable, et que le crime du jour peut devenir la vertu du lendemain, conséquence exorbitante, qui cependant n'est pas désavouée par Gerson, suivant lequel (*Opp.*, t. I, p. 147) « les choses étant bonnes, parce que Dieu veut qu'elles soient telles, il ne les voudrait plus ou les voudrait autrement que cela même deviendrait le bien. » Ainsi, Gerson pousse jusqu'à ses dernières limites ce système

de morale, fondé sur le décret arbitraire de la Divinité, qui avait déjà été développé par Duns-Scot et Occam, mais que saint Thomas avait énergiquement repoussé : système faux en lui-même, déplorable par ses résultats, qui n'exalte la puissance de Dieu qu'aux dépens de sa sagesse et de sa bonté, ébranle toute certitude, et fournit une excuse aux criminelles folies du fanatisme. Hâtons-nous de dire que si la théorie de Gerson sur les principes de la morale est erronée, ses ouvrages sont du moins remplis d'excellentes observations de détail, et de maximes de conduite qui ne sauraient être trop méditées.

Les doctrines de Gerson eurent peu de retentissement. Malgré sa haute position dans l'université de Paris, il n'eut jamais la pensée de fonder une école; et quand bien même il aurait formé un pareil projet, les circonstances n'étaient pas favorables pour l'exécuter. La scolastique et le moyen âge touchaient au terme de leurs communes destinées; une nouvelle ère politique, religieuse, philosophique, s'annonçait par de fréquentes commotions dans l'Eglise et dans l'État. A ces époques de transition et de trouble, les systèmes s'usent avec rapidité, comme les hommes et les choses. Gerson mourut donc sans laisser, à proprement parler, de disciples, bien que sa mémoire soit longtemps restée l'objet d'une sorte de culte de la part des populations qui avoisinent Lyon. Cependant son autorité comme théologien se perpétua, et, au XVIe ainsi qu'au XVIIe siècle, on trouve ses ouvrages cités de part et d'autre dans la plupart des controverses relatives à l'autorité pontificale, à la discipline ecclésiastique et au mysticisme. Faut-il ajouter qu'il passe généralement pour être l'auteur du plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes, selon le mot de Fontenelle, l'*Imitation de Jésus-Christ?*

Les œuvres de Gerson ont eu un assez grand nombre d'éditions, dont la dernière et la meilleure, imprimée à Amsterdam et publiée sous la rubrique d'Anvers, 5 vol. in-f°, 1706, est due aux soins du savant Ellies Dupin. Elle renferme plus de cinquante traités, qui n'avaient pas encore vu le jour, toutes les pièces relatives à l'affaire de Jean Petit, plusieurs écrits des auteurs contemporains sur les matières controversées au commencement du XVe siècle, et comme introduction, sous le nom de *Gersoniana*, une longue et curieuse histoire de la vie et des ouvrages du célèbre chancelier. Le tome troisième contient un grand nombre d'ouvrages de théologie mystique, dont voici les principaux : *Tractatus de mystica theologia; — Tractatus de elucidatione scholastica mystica theologiæ, anno* 1424 *compositus; — Tractatus de perfectione cordis; — Tractatus de meditatione; — Tractatus de simplificatione et mundificatione cordis; — Tractatus de mente contemplationis*, etc. Quelques opuscules de logique font partie du tome quatrième. Consultez Oudin, *Comment. de scriptoribus Ecclesiæ*, t. III, in-f°, Leipzig, 1722. — Lécuy, *Vie de Gerson*, 2 vol. in-8°, Paris, 1832. — Charles Schmidt, *Essai sur Jean Gerson*, in-8°, Strasbourg, 1839. — Engelhardt, *de Gersonio mystico*, in-4°, Erlangen, 1823. — Jourdain, *Doctrina Joh. Gersonii de theologia mystica*, in-8°, Paris, 1838. On ne lira pas sans intérêt deux éloges de Gerson, par MM. Dupré-Lasalle et Prosper Faugère, qui ont été couronnés par l'Académie française en 1838. C. J.

GEULINCX (Arnold), philosophe cartésien, qui incline à la fois du côté de Spinoza et de celui de Malebranche, mais sans partager les qualités qu'on admire dans ces deux illustres penseurs. Il naquit à Anvers en 1625, étudia à Louvain, où il fut vraisemblablement initié au cartésianisme. Il enseigna ensuite la philosophie, d'abord à Louvain, puis à Leyde, où il mourut en 1669. Sa vie fut malheureuse; de là peut-être le caractère général des préceptes de sa morale, qui semblent dictés par une longue expérience de la douleur patiemment supportée, et expriment la résignation, la soumission, l'humilité, et une sorte de tranquillité moitié stoïcienne, moitié chrétienne, qu'avaient dû faire naître en lui ses malheurs, sa constance et sa piété. Il voulait animer la philosophie cartésienne de l'esprit du christianisme, pensant qu'il n'y a de vraie sagesse que parmi les chrétiens, et encore seulement parmi le plus petit nombre de chrétiens. L'*Ethique* (*Γνῶθι σεαυτὸν, sive Ethica,* in-12, Leyde, 1675) est le livre dans lequel il essaye de recueillir, pour la prêter à la philosophie de Descartes, cette sagesse qui a complétement manqué aux anciens, égarés par l'amour-propre et l'orgueil. Cependant l'*Ethique* n'est pas son seul ouvrage, comme on le verra à la fin de cet article; mais elle est son ouvrage capital, et le seul qui, avec la *Métaphysique* (*Metaphysica vera et ad mentem peripateticorum,* in-16, Amst., 1691), soit digne de fixer notre attention.

Elle a pour objet la vertu et ses propriétés premières, ses applications, sa fin, sa récompense et tout ce qui a rapport à notre destination morale. Elle se divise en six traités qui se suivent dans un ordre très-méthodique; mais de ces six traités, le premier seul, où l'on examine en quoi consiste la vertu, a véritablement droit à notre intérêt. La vertu, selon Geulincx, consiste dans l'amour; mais il y a deux espèces d'amour, l'*effectif* et l'*affectif* (ce sont ses propres termes): l'un qui est la ferme résolution de faire toute action qu'on juge bonne; l'autre qui n'est qu'une émotion, qu'une douce joie qui nous y porte. Celui-ci, dans sa pureté, sert à l'accomplissement de la vertu, il ne la constitue pas; celui-là seul en est le principe. Il est facile de reconnaître ici les suites de la confusion, établie par Descartes, entre la volonté et le désir; car l'amour a beau être effectif, il n'en est pas moins de l'amour, c'est-à-dire un mouvement de l'âme tout à fait involontaire, par conséquent sans mérite et sans responsabilité, ce qui exclut précisément l'idée de la vertu. Geulincx croit échapper à cette difficulté en donnant pour objet à cet amour, non pas Dieu lui-même, mais la raison. Quoi que nous fassions, dit-il, nous obéissons toujours et nécessairement à Dieu. Nous sommes à la volonté de Dieu comme le matelot au vaisseau qui l'emporte irrésistiblement. L'obéissance envers lui est tellement nécessaire, que nous n'en concevons pas plus le défaut que nous ne concevons une montagne sans vallée et un triangle sans trois angles. Mais il n'en est pas de même de la raison, à laquelle trop souvent nous répugnons, ou ne nous soumettons pas. La vertu est donc, à proprement parler, l'amour effectif de la raison.

De cette définition, qui nous montre quel est le principe même de la vertu, Geulincx s'efforce de déduire ses propriétés essentielles, ou ce qu'on appelle ordinairement les vertus cardinales. Les vertus cardinales ne sont pas les mêmes pour lui que pour Platon et les stoïciens. Il n'y a

que la *justice* à laquelle il ait conservé son nom et son rang; mais la *prudence* est remplacée par la diligence ou le zèle à écouter avec attention la raison, à nous détacher des objets extérieurs, et à nous tourner sur nous-mêmes. A la *tempérance*, qu'on retrouve ailleurs reléguée parmi les qualités secondaires, et à la *force*, cette vertu si chère au stoïcisme, ont été substituées deux vertus entièrement chrétiennes, l'humilité et l'obéissance. Cependant, pour la dernière, la différence est plutôt dans les mots que dans les choses; car l'obéissance, pour Geulincx, ne consiste pas à se faire l'esclave des autres, mais à agir d'une manière conforme à la raison, à ne rien faire qui soit contraire à ses lois, et à conquérir ainsi la vraie liberté. Quant à l'humilité, il n'y a aucune équivoque; c'est bien l'abandon et le mépris de soi-même que Geulincx nous recommande sous ce titre; et cette disposition de l'âme, sur laquelle il insiste avec un soin tout particulier, lui paraît être le couronnement des autres vertus. Pour que nous soyons conduits au mépris de nous-mêmes, il nous suffit de nous connaître (*inspectio et despectio sui*); ces deux faits sont naturellement liés l'un à l'autre. En effet, de quelque point de vue que nous envisagions notre condition sur la terre, de celui de l'action, de la passion, de la naissance ou de la mort, nous voyons qu'elle est entièrement hors de notre pouvoir, et que nous ne pouvons nous compter pour rien. D'abord l'action, comme la conscience nous le dit expressément, est nulle de l'âme au corps. Quand notre corps se meut, ce n'est pas nous qui le mouvons, puisque nous ignorons absolument comment ce mouvement est possible. Nous n'avons donc, à proprement parler, aucune influence hors de nous et dans le monde; et tout ce qui s'y fait, c'est un autre qui le fait. Sur ce point, Geulincx est parfaitement d'accord avec Malebranche et Spinoza. Mais si déjà nous ne pouvons rien dans ce qui nous semble une action, que sera-ce dans les choses qui ont visiblement le caractère de la passion, telles que les impressions des objets extérieurs? Là, certes, l'être actif n'est pas nous. Il faut en dire autant de la naissance et de la mort, dont nous ne sommes en rien la cause.

Nous ne suivrons pas Geulincx dans les développements où il entre au sujet de ces quatre vertus; mais nous devons signaler une opinion qu'il y mêle sans y insister, et qui offre une analogie évidente avec la vision en Dieu de Malebranche. En effet, selon Geulincx, nous ne sommes pas, dans ce monde, acteurs, mais spectateurs, et nous le sommes d'une manière en quelque sorte merveilleuse : car ce n'est pas le monde que nous voyons en lui-même; il est de sa nature invisible, et c'est Dieu seul qui nous le manifeste. De plus, nous ne le voyons pas par une faculté qui nous appartienne : c'est encore Dieu qui nous le fait voir par une force qu'il a en propre et qu'il exerce lui-même; en sorte que, s'il n'était pas présent, d'une part dans notre esprit, de l'autre dans le monde, rien ne verrait, et rien ne se verrait, rien ne serait intelligent, rien ne serait intelligible; il n'y aurait ni sujet ni objet de la connaissance.

Si, dans son *Ethique*, Geulincx a pris souvent les devants sur Malebranche, dans sa *Métaphysique* il se rapproche davantage de Spinoza. Ce qu'il nous recommande d'abord, c'est de nous purger l'esprit du préjugé de l'efficace, en ce qui regarde les créatures : parce qu'il n'y a vé-

ritablement d'efficace qu'en Dieu. C'est Dieu qui fait en nous la pensée, comme le mouvement dans les corps; c'est lui pareillement qui agit par le corps sur l'âme et par l'âme sur le corps; il est la cause unique et la cause immanente de tout ce qui existe. Voici d'autres propositions où le spinozisme est plus manifeste encore : il faut distinguer les corps particuliers du corps en soi ; ceux-là peuvent être divisés, mais non celui-ci, qui est universel, qui est un, et le même toujours et partout. La même distinction s'applique à l'esprit. Les esprits particuliers peuvent être malheureux, mais non l'esprit lui-même; ou plutôt, il n'y a pas d'esprits particuliers; nous ne sommes pas réellement des esprits, car alors nous serions Dieu, mais des modes de l'esprit : ôtez ces modes, que reste-t-il? Dieu.

Ce n'est pas ici le lieu de faire la critique de ces doctrines, que nous retrouverons ailleurs développées avec plus de force, d'originalité et de profondeur. Nous ferons seulement la remarque que les éléments les plus essentiels des systèmes de Malebranche et de Spinoza, la confusion de la volonté avec l'amour, la vision en Dieu, l'hypothèse des causes occasionnelles, l'unité absolue de substance, se trouvent en germe dans les principaux écrits de Geulincx. Si, pour la gloire ou du moins pour la célébrité, Geulincx est resté à une si grande distance des deux philosophes que ses opinions nous rappellent sans cesse, c'est qu'il lui a manqué les qualités qui font la grandeur. Toutefois ce n'est pas une raison d'être injuste envers lui, et de placer son nom trop loin de ceux qui ont répandu tant d'éclat sur la philosophie cartésienne.

Outre l'*Ethique* et la *Métaphysique*, on a de Geulincx les ouvrages suivants : *Saturnalia, seu Quæstiones quodlibeticæ*, in-12, Leyde, 1665; — *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, in-12, ib., 1662; Amst., 1691 (c'est la logique de l'école, chargée de formules bizarres); — *Compendium physicum*, ou *Physica vera*, in-12, Franeker, 1688 (abrégé de la physique de Descartes); — *Annotata præcurrentia ad Ren. Cartesii principia*, in-4°, Dordrecht, 1690 (simple commentaire sur les méditations de Descartes); — *Annotata majora ad principia philosophiæ Ren. Cartesii, accedunt opuscula philosophica ejusdem auctoris*, in-4°, ib., 1691 (même caractère que l'ouvrage précédent).
Ph. D.

GILBERT, surnommé *de la Porrée*, docteur scolastique, fit ses études à Poitiers, sa ville natale, vint ensuite à Chartres étudier sous Bernard de Chartres; puis à Laon, où il fréquenta les leçons de maîtres Raoul et Anselme. « Il puisa dans ces différentes écoles, dit Othon de Frisingue, non des connaissances légères et superficielles, mais un savoir profond et étendu. La régularité de sa conduite et la gravité de ses mœurs, ajoute l'historien, répondirent à ses progrès dans les lettres. Ennemi des jeux et des vains amusements, il n'appliquait son esprit qu'à des choses sérieuses et utiles. Il arriva de là que, non moins imposant par sa manière de parler que par son maintien, il mettait dans ses discours, ainsi que dans sa conduite, une certaine élévation inaccessible aux esprits futiles, et à laquelle ceux même qui étaient cultivés, ne pouvaient que difficilement atteindre. » Au sortir de ses études, Gilbert devint chancelier de l'église de Chartres, fonctions qu'il aban-

donna bientôt pour venir occuper à Paris une chaire de dialectique et de théologie. On sait qu'il professait les opinions des réalistes ; mais aucun débris de son enseignement n'est parvenu jusqu'à nous, si ce n'est peut-être le *Livre des six principes* (*Liber sex principiorum*), opuscule de logique commenté par Albert le Grand et saint Thomas. En 1140, il assista au concile de Sens, où furent condamnées les erreurs d'Abailard; et, s'il faut en croire la tradition, celui-ci, l'ayant aperçu, l'apostropha par ce vers d'Horace :

Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet.

En effet, malgré son réalisme, Gilbert était du nombre de ces théologiens audacieux qui ne reculaient pas devant l'interprétation philosophique du dogme chrétien, au risque d'altérer la pureté de la foi. Etant devenu évêque de Poitiers, en 1142, il céda à peu près à cette pente dangereuse, entreprit de commenter les livres de Boëce *sur la Trinité*, et avança des maximes singulières qui le firent citer devant le concile de Paris, en 1147. Ses adversaires, parmi lesquels était saint Bernard, athlète infatigable de l'orthodoxie, lui reprochaient d'avoir avancé, entre autres erreurs, que « la nature divine, qu'on appelle divinité, n'est point Dieu, mais la forme par laquelle Dieu est Dieu : de même que l'humanité n'est point l'homme, mais la forme par laquelle l'homme est l'homme. » Ce paradoxe était parfaitement conforme à l'esprit du réalisme, qui consiste à séparer les essences des individus, et qui, transporté dans la théologie, y entraînait la distinction de l'Etre divin et des perfections divines, communes aux trois personnes de la Trinité. Gilbert, dialecticien consommé, se défendit avec tant d'art, que la décision de l'affaire fut renvoyée à un nouveau concile qui s'assembla à Reims, en 1148; mais son habileté échoua cette fois contre la véhémence de saint Bernard, et, après d'assez vives discussions, il dut souscrire une formule qui le condamnait. Il mourut peu de temps après, en 1154, laissant une réputation de savoir et de subtilité qu'il a conservée jusqu'à nos jours. Le *Livre de six principes* se lit dans la plupart des anciennes éditions d'Aristote, à la suite du traité des *Catégories*. Le *Commentaire sur les livres de la Trinité de Boëce* fait partie de l'édition des OEuvres de ce dernier, publiée à Bâle en 1570, in-f°. On doit à Gilbert quelques autres ouvrages qui sont restés manuscrits. *Voyez* Oudin, *Comment. de scriptoribus Ecclesiæ*, in-f°, Leipzig, 1722, t. II, p. 1276 et suiv. — Fabricius, *Bibliotheca mediæ et infimæ latinitatis*, in-4°, Pavie, 1754, t. III, p. 58. — *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 468 et suiv. C. J.

GIOJA (Melchior), naquit à Plaisance en 1767, et y termina sa vie en 1828. Après avoir appris le latin et les humanités, il fut placé, à l'âge de dix-sept ans, au célèbre collége de Saint-Lazare, dans sa ville natale. Il y étudia la théologie et la philosophie avec beaucoup de succès. Il eut pour maître de cette dernière science Antoine Comi, homme d'une grande douceur, ami de la jeunesse, porté vers de sages réformes dans les sciences philosophiques. C'est sous ce maître habile qu'il contracta le goût de la méthode expérimentale et du raisonne-

ment. Il ne tarda pas à négliger la théologie, qui devait cependant faire alors son occupation presque exclusive, pour s'adonner à la philosophie, aux mathématiques, et surtout à la science de l'homme et de la nature. Quoiqu'il eût fait de bonnes études, à peine les vit-il terminées qu'il éprouva, comme Descartes, le besoin de les recommencer et de les compléter à sa manière. Il mena pendant trois ans une vie retirée, austère et laborieuse, passant dans l'étude la plus grande partie de ses nuits.

Ses premières publications lui valurent une place d'historiographe, qu'il abandonna plus tard pour celle de directeur des travaux statistiques de l'Italie, pour lesquels il avait beaucoup de goût, et dont il s'était occupé avec le plus grand succès. Cette place ayant été supprimée en 1809, Gioja se mit à coordonner les nombreux matériaux qu'il avait recueillis sur l'économie politique et les sciences morales en général. Le baron Pierre Custodi venait de donner une grande impulsion à ce genre de recherches par son *Recueil des économistes classiques de l'Italie*. Après six ans de méditation et de travail soutenu, Gioja fit paraître, en 1815, le premier volume d'un grand ouvrage sur les sciences économiques, ouvrage qui devait non-seulement résumer l'état de la science à cette époque, mais encore y ajouter considérablement, sous le double rapport des faits et de la théorie. Cependant ce ne fut pas là son dernier mot sur cette branche des connaissances humaines; il sentait la nécessité d'arriver à quelque chose de plus général et de plus scientifique. Sa *Philosophie de la statistique*, dont la première édition parut en 1826, fut destinée à rendre cet important service.

Gioja revint aussi à l'étude de la philosophie proprement dite, qu'il avait beaucoup aimée dans sa jeunesse; mais, après ce que nous venons de dire, on ne sera pas surpris que cette science ait pris sous sa plume un caractère pratique. L'ouvrage de philosophie politique le plus remarquable qu'il ait laissé est un traité *du Mérite et des récompenses*. Il y montre beaucoup d'invention, d'érudition et de finesse. Ce sujet, déjà traité par Diderot et par Bentham, n'avait été qu'effleuré par Dragonetti. Gioja est donc le premier, en Italie, qui l'ait envisagé d'une manière sérieuse, profonde, et qui, pour me servir de l'expression de son biographe italien, ait élevé un édifice majestueux sur des fondements à peine jetés. Il y pose les bases et y trace les règles d'un code qu'il serait heureux de voir remplacer celui des délits et des peines. Voici les grandes divisions de cet important ouvrage, dont la traduction manuscrite vient d'être déposée dans une bibliothèque de province.

I. Du mérite : 1° du mérite considéré dans les forces productrices, c'est-à-dire dans les forces physiques, morales et intellectuelles; 2° Du mérite considéré dans l'effet produit; règles générales pour calculer le bien et le mal; considérations spéciales sur le mérite intellectuel; 3° Du mérite considéré dans le motif qui fait agir; 4° Caractères du mérite; 5° Mérite apparent ou faux mérite : ses diverses espèces; 6° Jugements du mérite; opinions des écrivains sur le discernement, la volonté et le pouvoir du peuple dans le choix des fonctionnaires; résultats historiques sur le même sujet; moyens employés par les législateurs pour développer les facultés dans le peuple; jugement du prince, des tribunaux, du sort.

II. Des récompenses : 1° Espèces et caractères des récompenses; nécessité, utilité, et classification des récompenses. Première classe de récompenses : biens matériels. Deuxième classe de récompenses : biens civils, honorifiques, religieux. Troisième classe : exemptions de certains maux; 2° Qualité des récompenses : certitude, efficacité, publicité, personnalité, transmissibilité, etc.; 3° Questions diverses sur les récompenses.

Gioja avait remarqué combien la connaissance des hommes et du monde est difficile et délicate; combien elle est importante, et combien peu cependant on s'occupe de l'inculquer à la jeunesse. Il voulut donc en donner des leçons sous la forme la plus gracieuse, la plus aimable et la plus instructive en même temps, dans son *Nouveau Galateo,* ouvrage qui a eu cinq ou six éditions en Italie. C'est un vrai traité de la prudence dans les relations sociales. L'*Idéologie,* du même auteur, est plein de faits, surtout en ce qui concerne les rapports du physique et du moral : c'est, par conséquent, un des traités les plus instructifs de ce genre. Dans ses *Eléments de philosophie*, Gioja a voulu exposer les règles de la logique et de la morale, en donnant en même temps les principes de la science économique. Aussi avait-il d'abord intitulé cet ouvrage : *Logique statistique.* Il a publié, d'après le même plan, un autre livre destiné à enseigner la méthode par des exemples nombreux et très-instructifs par eux-mêmes, choisis, la plupart, dans l'histoire naturelle : ce sont les *Exercices logiques sur les erreurs des idéologues et des zoologistes*, ou *l'Art de tirer profit des livres mal faits.* Disciple de Bentham, Gioja partage dans tous ses écrits les mérites et les défauts de son maître.

Voici la liste des écrits de Gioja qui intéressent le plus la philosophie : Le *Nouveau Galateo,* 2 vol. in-12, Milan, 1802, 1820, 1822, 1827; — *Logique statistique*, in-8°, ib., 1803; — *Eléments de philosophie à l'usage des écoles,* 2 vol. in-8°, ib., 1818; — *Idéologie*, 2 vol. in-8°, ib., 1822; — *Exercice logique*, etc., in-8°, ib., 1823. On trouve une liste complète des ouvrages de Gioja à la fin de sa biographie, mise en tête de la seconde édition de sa *Philosophie de la statistique,* Milan, 1829.

J. T.

GLANVILL ou **GLANWILE** (Joseph), pasteur anglican, né à Plymouth en 1636, mort à Bath en 1680, est le premier qui, en Angleterre, ait donné au scepticisme une forme systématique, et doit être regardé à certains égards comme le prédécesseur de Hume. Cependant il ne cherche pas, comme ce dernier, à convaincre la raison humaine d'une impuissance absolue; il veut seulement qu'elle se fasse une idée plus juste, c'est-à-dire plus modeste, de ses forces; qu'elle poursuive la vérité sans espérer la connaître tout entière, et surtout qu'elle ne la croie point déjà trouvée, qu'elle ne s'attende pas à la rencontrer dans un des systèmes qui se partagent l'empire des écoles. Il désire, en un mot, éviter également les deux excès contraires : le scepticisme et le dogmatisme; une philosophie orgueilleuse qui croit tout savoir et un doute désespéré, qui est la négation même de la science. Pour arriver à son but, il montre à la fois la vanité des systèmes qui ont obtenu jusqu'à lui le plus d'autorité sur les esprits, et la faiblesse de la raison

ne peut y avoir aucune communication directe, aucun point de contact entre une substance et une autre. *Substantia exclusive est negatio fœderationis cum quavis natura aut supposito extraneo* (c. 5). C'est sur ce principe de l'*incommunicabilité* des substances que Glisson se fonde pour admettre la distinction de l'âme et du corps. Il rejette la preuve cartésienne, tirée de l'inertie et de la divisibilité de la matière; car la matière même, mais la matière considérée dans son essence, la matière première, ainsi qu'il l'appelle d'après les anciens, est pour lui un principe actif et vivant, une force comme l'esprit, quoique d'une nature bien inférieure à celle de l'esprit. Il la regarde comme la cause de toutes les formes qui affectent nos sens, et que nous réunissons dans notre esprit sous le nom de corps. Les corps, et, par conséquent, leurs propriétés les plus essentielles, ne sont donc que des manifestations fugitives et sensibles d'une force qui échappe à nos sens et qui demeure toujours la même au milieu de ces changements.

Il est curieux de voir comment, avec cette théorie de la substance, Glisson nous rend compte des facultés de l'esprit et des propriétés de la matière. Ce n'est point par ces facultés et ces propriétés qu'il remonte jusqu'au principe matériel ou spirituel; mais, au contraire, il les fait dériver par voie de déduction de la substance à laquelle elles appartiennent. Ainsi, puisque toute substance est une *nature énergique,* c'est-à-dire une force, elle a d'abord la faculté d'agir. Mais elle agit de deux manières : d'une manière positive, en se concentrant sur elle-même, et d'une manière négative, en repoussant loin d'elle toute action d'une force étrangère. De là deux premières facultés : la faculté appétitive, et la puissance motrice. L'une et l'autre supposent la faculté perceptive ou plutôt la perception elle-même, qui n'est que l'union de la substance avec sa propre forme; car la concevoir sans forme est tout à fait impossible. La forme représentée par la perception, c'est l'universel; la substance elle-même, considérée dans son existence propre et dans son activité, c'est le particulier. L'universel et le particulier ou l'essence et l'existence ne sont pas deux choses différentes et même opposées, comme on l'a cru; elles se réunissent et se confondent dans la nature des êtres. Il n'y a point de forme ou d'idée universelle qui ne se manifeste dans une substance, c'est-à-dire dans un être déterminé; il n'y a point d'être semblable, qui ne renferme en lui la forme générale de son existence. C'est pour cela que la matière aussi, du point de vue où nous l'avons considérée plus haut, est douée en un certain sens de la faculté perceptive; car il n'y a point de matière sans forme. Quant aux deux autres facultés, elles reçoivent ici les noms de pesanteur et de divisibilité. C'est, en effet, à ces deux propriétés que Glisson veut ramener toutes les qualités essentielles de la matière.

Tout le système de Leibnitz se trouve ici en germe : les substances sont considérées comme des forces; ces forces se suffisent à elles-mêmes et tirent de leur propre fonds toutes leurs modifications, sont de véritables monades; ces monades n'ont aucune action les unes sur les autres; la divisibilité et l'étendue ne sont que des phénomènes; enfin, il ne faut point séparer les idées des réalités; il faut tâcher de concilier Platon avec Aristote. Mais, en admettant comme certain que Leibnitz eût connu le traité de Glisson, combien de génie il lui eût fallu encore

pour tirer de cette œuvre informe la *Théodicée* et les nouveaux *Essais sur l'entendement humain!*

GNOMIQUE [Philosophie]. Le mot *gnomique,* consacré chez les historiens de la littérature grecque à désigner une forme particulière de la philosophie, la forme *sentencieuse,* ne se trouve en ce sens chez aucun auteur de l'antiquité. La philosophie gnomique est la plus ancienne des formes de la philosophie chez les Grecs. De brefs aphorismes, des proverbes pleins de sens, des préceptes sur la conduite de la vie, des conseils (ὑποθῆκαι) sont en effet l'expression élémentaire et primitive de cette science qui s'appela plus tard la morale. Et, comme l'observation du caractère des hommes et la sagesse pratique se développent, chez un peuple, dès ses premiers progrès dans la civilisation, on ne s'étonnera pas de rencontrer déjà, dans Homère, l'usage assez fréquent de ces sentences philosophiques. Mais ce n'est qu'à un second âge de la poésie grecque, dans Hésiode, que les sentences deviennent à elles seules la matière de poëmes distincts; *les OEuvres et les Jours* sont le plus ancien exemple d'un poëme didactique. Dans l'ouvrage même d'Hésiode se trouvent encore réunis deux éléments de nature fort différente, les règles relatives à la vie matérielle, et les conseils moraux. Ces derniers à leur tour formeront plus tard le poëme à proprement dire *gnomique*, illustré par Solon, Phocylide et Théognis. Avec quelques autres écrivains moins célèbres, ces trois poëtes représentent pour nous une école qui s'étend depuis le VIIe siècle jusqu'au commencement du Ve avant notre ère, et à laquelle il faut rattacher, comme moralistes en prose, les sept, ou, si l'on veut (car les nombres varient), les dix-sept sages de la Grèce, espèce de magistrats ou législateurs, qui nous offrent, de la sagesse antique, une image à la fois aimable et sévère.

Renfermée dans les limites que nous venons de dire, la philosophie sentencieuse embrasse encore un domaine assez large. Elle touche à plusieurs autres genres, à l'hymne religieux, à la politique, à la haute physique, à la satire. Ainsi il y a dans Solon une invocation aux Muses, dans Théognis une prière à Jupiter, une à Phœbus, une à Castor et Pollux, prières ordinairement terminées par des pensées morales, mais dont quelques vers rappellent encore cet élan de poésie religieuse qui distingue les hymnes homériques. Les dieux d'ailleurs n'y sont pas toujours invoqués avec confiance; c'est quelquefois le doute, ou même un sentiment voisin du désespoir qui a inspiré ces naïves invocations; quelquefois aussi le scepticisme des gnomiques s'exprime moins directement par une explication toute rationnelle des phénomènes de la nature et des événements du monde. On voit que les grands poëmes cosmogoniques de Parménide et de Xénophane vont bientôt inaugurer en Grèce cette philosophie qui, sans nier ouvertement les dieux païens, n'usait guère de leurs noms que pour en faire le symbole des forces de la nature. Tout se débrouille et s'organise, en quelque sorte, dans ce siècle de science et d'activité curieuse; naguère confondues dans l'unité épique, les connaissances humaines n'ont pas encore de limites bien définies; la division des genres commence pourtant à devenir sensible, et l'on devine que dans deux siècles Platon et Aristote la pourront analyser dans leurs savantes théories des œuvres de l'esprit.

D'un autre côté, la poésie gnomique se rattache bien souvent à la politique. De leurs préceptes généraux sur les conditions du bonheur public, Solon et Théognis, hommes d'Etat, éprouvés dans les révolutions de leur patrie, passent bien vite à leurs souvenirs personnels; et, quand c'est un législateur qui parle, la poésie ressemble fort à de l'histoire écrite par un contemporain ; on dirait presque des *mémoires* en vers, non pas simple chronique, mais récit raisonné des événements auxquels le poëte a pris part. Voilà comment Plutarque a pu puiser, dans les vers mêmes de Solon, une partie, et probablement la plus authentique, des détails qu'il nous a transmis sur ce législateur; ces digressions historiques nous ont conservé encore d'autres sentiments, d'autres souvenirs particuliers au poëte. Ainsi, Théognis et Solon décrivent les joies de la jeunesse avec une complaisance qui n'est pas sans quelque regret de leurs plaisirs perdus. Mais ici il faut bien distinguer entre la lettre et le sens de leurs vers. Des descriptions gracieuses de l'amour, des festins, l'éloge du vin, de la bonne chère, de la richesse, n'expriment pas toujours la pensée personnelle du poëte; celui-ci n'est que l'interprète des passions ou des préjugés contemporains. Il n'approuve pas tout ce qu'il décrit ou raconte; sa poésie alors touche de très-près à la satire; seulement, comme elle s'abstient toujours de personnalités injurieuses, on ne peut la confondre avec le genre *ïambique,* que perfectionnaient, à la même époque, Archiloque et Hipponax. Ainsi, quelques vers de Phocylide, où le sexe féminin est divisé en quatre familles, et ramené, avec fort peu de respect, à quatre origines, le chien, l'abeille, le porc et le cheval, pourront fournir plus tard, à Simonide d'Amorgos, la matière d'un petit poëme satirique, qui formera comme une transition au genre d'Archiloque. Le premier fragment de Phocylide offre, en deux vers, une épigramme ingénieuse et mordante : « Les Lériens sont des méchants, non celui-ci ou celui-là, mais tous, excepté Proclès; encore Proclès est Lérien. » Mais ces traits de malice sont fort rares, et se distinguent sur le fond d'une morale ordinairement inoffensive à l'égard des personnes.

C'est donc entre l'hymne religieux, la cosmogonie dogmatique, la politique et la satire qu'il faut chercher le genre gnomique proprement dit. Aucun monument ne nous le présente aujourd'hui dans son ensemble et dans sa pureté. Les ouvrages de Xénophane, d'Evénus et de Phocylide sont presque entièrement perdus; il ne reste de Solon que deux ou trois cents vers; le recueil plus considérable de Théognis offre des traces nombreuses d'interpolation et de remaniement; les doctrines des sept sages ne sont nulle part exposées avec fidélité, pas même dans l'ouvrage où Plutarque réunit ces graves personnages à un banquet donné par Périandre. Peut-être, d'ailleurs, cette philosophie n'eut jamais, dans l'antiquité, la précision que l'esprit moderne lui demande pour la définir. Le recueil de préceptes adressé par Isocrate à Démonique n'a déjà plus le caractère gnomique : c'est presque un traité des devoirs. Cependant on peut encore aujourd'hui marquer, par quelques traits, l'esprit général et les tendances de la morale contenue dans les fragments que nous venons d'énumérer.

D'abord la philosophie gnomique raisonne peu et raisonne brièvement; elle s'exprime d'ordinaire en couplets de deux ou trois distiques

élégiaques, quelquefois même de moindre étendue, adressés à un ami du philosophe; elle se donne comme une tradition des ancêtres (Théognis, v. 59, 60e édit., Welcker), et ne se pique pas d'accorder toujours ses axiomes entre eux avec une parfaite rigueur. Solon, Théognis, Evénus se rencontrent souvent : d'où il résulte que les anciens eux-mêmes les ont souvent cités l'un pour l'autre; mais aussi ils se contredisent quelquefois. Solon accepte la loi qui fait retomber la punition d'une faute sur les fils et les descendants du coupable. Théognis, au contraire, s'en plaint avec amertume, et il accuse fort l'injustice de Jupiter. Sur plus d'un autre point, il varie lui-même dans ses opinions, sans doute selon les accidents sous l'impression desquels il rédigeait chacune de ses sentences, plaçant ici, au-dessus de toutes choses, l'intelligence et la volonté des dieux, là proclamant que les dieux ont donné à l'homme une raison souveraine qui embrasse le monde. Bien plus, il existe, sous le nom de Théognis, des *parodies* où quelques-unes de ses propres maximes sont retournées en un sens tout contraire, sinon par le poëte lui-même, au moins par quelque moraliste de son école. Du reste, sur le détail des choses de la vie, son expérience est profonde, ses observations d'une finesse éternellement vraie, et qui nous surprend aujourd'hui par de curieuses ressemblances avec la morale de notre société moderne. Ce sont des conseils contre les mariages intéressés et les mésalliances, sur les dangers de la grandeur et des richesses. « Cyrnus, nous cherchons des béliers, des ânes, des chevaux de bonne race pour les faire reproduire, et l'honnête homme ne craint pas d'épouser la fille méchante d'un méchant père, si elle lui apporte beaucoup d'argent; une femme ne refuse pas d'être l'épouse d'un méchant, s'il est riche; elle lui demande l'argent, non la vertu. L'argent a toute notre estime; du méchant au bon, du bon au méchant, l'argent conclut les alliances. » (Vers 1 et suiv.) — « Epargner est bonne chose; car personne ne pleure le mort qui ne laisse pas d'argent. » (Vers 241.) — « Beaucoup ont la richesse, non le savoir; d'autres cherchent le beau, sous le poids d'une dure pauvreté : tous incapables d'agir, ceux-ci faute de biens, ceux-là faute de bon sens. » (Vers 493.) — « Oh! Plutus (dieu de la richesse)! le plus beau et le plus aimable des dieux, par toi, de fripon que j'étais, je deviens honnête homme. » (Vers 525.) — « Pour le pauvre, cher Cyrnus, il vaut mieux mourir que de vivre gémissant sous le joug de la dure pauvreté. » (Vers 539.)

Cette poésie de courte haleine, si l'on peut dire ainsi, et par là bien appropriée à la musique simple et grave qui en faisait l'accompagnement ordinaire (*Voyez* Théognis, vers 247), a pourtant çà et là des inspirations plus fécondes, qui donnent au vers élégiaque, alors d'invention nouvelle, une force et une chaleur dignes de Callinus et de Tyrtée. On en peut juger par le morceau suivant de Solon :

« Nobles filles de Mnémosyne et de Jupiter Olympien, Muses du Piérus, écoutez mes prières : faites qu'avec le bonheur qui vient des dieux, j'obtienne l'estime qui vient des hommes; que, doux envers mes amis, dur à mes ennemis, je sois honoré des uns et redouté des autres. Je souhaite la richesse, mais je ne veux pas jouir d'une richesse injuste : tôt ou tard viendrait le châtiment. La richesse que donnent les dieux repose et grandit sur une base inébranlable; celle que poursuit

l'homme, celle qu'il acquiert par la violence, et malgré la loi, suit à regret l'injuste qui l'attire à lui. Bien vite le malheur s'y mêle, petit d'abord comme l'étincelle qui commence un incendie; mais un jour vient l'amertume. Les œuvres de la violence durent peu ici-bas. Jupiter veille pour que tout ait sa fin. Quand le zéphire du printemps dissipe soudain les nuages, et qu'après avoir soulevé jusqu'au fond les flots de la mer bondissante, il vient ravager les belles œuvres de l'homme sur la terre nourricière du feu, et, s'élevant au ciel jusqu'à la demeure des dieux, rend à nos yeux la pure couleur de l'éther, alors éclate et brille le souffle ardent du soleil, et l'œil ne découvre plus un nuage. Telle est la justice de Jupiter, non pas cruelle pour un seul comme celle de l'homme. Jamais ne lui échappe celui qui cache au fond de son cœur une mauvaise pensée; tôt ou tard il faut qu'elle voie le jour; seulement l'un paye aujourd'hui, celui-ci dans un autre temps. Ou bien il échappera lui-même, et la vengeance des dieux qui le poursuit ne l'atteindra pas; mais elle arrivera pourtant à son heure, et la peine méritée tombera sur ses enfants ou sur leur postérité. » C'est la doctrine même de Plutarque, dans son livre célèbre sur les retards de la vengeance divine, dont quelques pages semblent dérobées à la prédication chrétienne. Un trait, au commencement de cette magnifique tirade, montre des mœurs encore bien voisines de la barbarie *héroïque*. Théognis répète avec Solon le conseil de rendre à notre ennemi haine pour haine : « Sache tromper l'ennemi par tes paroles : une fois sous ta main, sache le punir sans écouter d'excuses. » (Vers 431.) Et il revient plusieurs fois (vers 605, 795, 829) sur cette sauvage maxime en variant seulement la forme. Heureusement pour l'honneur de la Grèce, parmi les sentences en prose attribuées aux sept sages, il y en a de plus humaines sur le même sujet. Déjà Théognis semble revenir à des sentiments moins cruels, quand il nous commande de ne point rire d'un ennemi, s'il est honnête, et de ne point louer un ami malhonnête (vers 672). En général, il ne veut pas qu'on se moque des malheureux (vers 427). Avec tous les hommes de son siècle, il reconnaît, d'ailleurs, la souillure originelle de l'esclavage et n'admet pas qu'un fils libre puisse naître d'un père esclave (vers 845). Incrédule, nous l'avons vu, à l'égard de la providence de Jupiter, il croit à la divination (vers 229, 230); doutes et préjugés qui remontaient bien haut dans l'histoire, et qui devaient durer bien longtemps encore. Telle elle est aussi la doctrine du *tyrannicide*, si souvent discutée chez les modernes, et qu'on s'étonne de voir encouragée par un précepte de Théognis. Il est un autre mal ignoré de la Grèce héroïque, et dont Solon parle avec une étrange indifférence : c'est le vice que Platon devait commenter dans son *Banquet*, et comme dissimuler sous le luxe d'une interprétation quelquefois sublime. Cependant Xénophane attaquait déjà comme inutiles et sanglants les jeux athlétiques, l'une des principales causes de l'affreuse corruption des mœurs grecques, et que le christianisme seul a pu combattre avec succès.

Comme on le voit, la philosophie sentencieuse touche à tous les intérêts de la vie publique, à tous les scrupules de la morale privée, à toutes les questions qui, plus tard, sont devenues dans les écoles l'objet de longs commentaires et de gros livres. Elle ne forme pas un ensemble d'axiomes savamment coordonnés; mais elle change de sujets et

de tons suivant bien des caprices, tour à tour spiritualiste ou sensuelle, religieuse ou sceptique; souvent indulgente, souvent austère, c'est la morale du bon sens populaire, ennemie avant tout des excès du dogmatisme, et s'élevant quelquefois au sublime par un certain tour de pensée qui, chez les Grecs, s'unit sans effort à la naïveté : elle a précédé les grands systèmes, et elle leur a survécu grâce à la précision commode de ses maximes et au charme d'une expression originale. Les *Dialogues* de Platon et les *Morales* d'Aristote n'ont pas fait oublier Phocylide, Solon et Théognis. Les *Vers dorés* de Pythagore, qui sont aussi de cette famille, ont trouvé des commentateurs au IVe siècle de notre ère. D'un autre côté, les sentences, qui déjà ornaient la poésie d'Homère, ont pris place dans celle de Pindare, de Sophocle, de Ménandre, dans les discours des orateurs attiques, dans les récits des historiens, d'où on les a souvent extraites pour en composer des recueils à l'usage des écoles. Ainsi, nous avons aujourd'hui plusieurs centaines d'ïambes sentencieux extraits des comiques grecs, d'autres puisés chez le mimographe latin Publius Syrus, des sentences en prose tirées de Démocrite, de Plutarque, de Varron (celles-ci publiées, avec d'importantes augmentations, en 1843, à Padoue, par M. Vinc. Devit), et de Sénèque.

Tous ces vers, ainsi que les apophthegmes et les proverbes en prose, ont passé plus tard dans les *Anthologies morales*, comme celles d'Orion, de Stobée, et de là dans une foule d'encyclopédies et de manuels. Remaniés à diverses dates, on les trouve tantôt avec l'empreinte d'une philosophie toute chrétienne dans le poëme grec du Pseudophocylide, et dans la collection des *Oracles Sibyllins*, dans les *Sentences* de Nilus, évêque et martyr; tantôt plus rapprochés des dogmes stoïciens, dans les *Distiques* latins de Dionysius Caton : production de date incertaine, mais, sans doute, très-ancienne. De tels recueils, ainsi que la *Consolation de la philosophie*, par Boëce, le *Manuel* d'Épictète, deux fois retouché par des auteurs chrétiens, pour servir à l'enseignement dans leurs écoles, et les extraits des *Réflexions* de Marc Aurèle ne pouvaient manquer d'obtenir, dans le moyen âge, une grande popularité. Ils furent de bonne heure traduits, paraphrasés, abrégés en plusieurs langues, et donnèrent naissance à plusieurs ouvrages originaux qu'il serait bien difficile d'énumérer ici, mais parmi lesquels nous citerons du moins les *Vers d'Abailard à son fils Astrolabus*, récemment publiés par M. Cousin (*Philosophie scolastique*, appendice 10); quelques pages du *Tesoretto* de Brunetto Latini, le maître du Dante (c. 18); les *Documenti d'amore*, par Francesco da Barberino, livre curieux, dont le titre ne doit pas tromper sur la morale sérieuse de l'auteur; le *Pricke of conscience*, de Richard Hampole (*Voyez* Warton, *Histoire de la poésie anglaise*, t. II, p. 35, édit. 1840); enfin, et pour caractériser par un exemple immortel la philosophie sentencieuse de cette époque, l'*Imitation de Jésus-Christ*.

A la renaissance des lettres, tandis que les érudits recueillaient patiemment dans Tacite ou Tite-Live les sentences morales dont ces historiens ont semé leurs récits et leurs harangues, tandis que Scaliger refaisait la traduction grecque des *Distiques* de Caton, donnée au XIVe siècle par Planude, d'autres traduisaient en langue vulgaire les vieilles maximes de Pythagore, de Phocylide et de Théognis; de graves

magistrats, le président de Pibrac, les conseillers Faure et Mathieu, publiaient des centaines de quatrains moraux à l'usage de la jeunesse. Ces compositions naïves ont eu dans les écoles une célébrité modeste, mais durable, malgré les plaisanteries de Boileau et de Molière; elles ont passé dans presque toutes les langues de l'Occident, et, dit-on, même dans quelques langues orientales. On les réimprimait encore chez nous au milieu du XVIIIe siècle. Voltaire n'en parle pas sans respect; il ne leur reproche que d'avoir un peu vieilli, et il en a renouvelé quelques-unes avec bonheur, par exemple dans les vers suivants :

Tout annonce d'un Dieu l'éternelle existence;
On ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer.
La voix de l'univers annonce sa puissance,
Et la voix de nos cœurs dit qu'il faut l'adorer.
(Tome XII, p. 588, éd. Beuchot.)

Mais il a bien fait de respecter un quatrain tel que celui-ci :

Ris, si tu veux, un ris de Démocrite,
Puisque le monde est pure vanité,
Mais quelquefois, touché d'humanité,
Pleure nos maux des larmes d'Héraclite.
(PIBRAC.)

En voici un autre qu'une légère correction au troisième vers rendrait excellent dans sa simplicité gauloise :

Tout l'univers n'est qu'un cité ronde:
Chacun a droit de s'en dire bourgeois,
Le Scythe et Maure, autant que le Grégeois (le Grec),
Le plus petit que le plus grand du monde.

Il n'est pas étonnant que dans les premières années de ce siècle, lors du renouvellement des études en France, on ait reproduit par l'impression ces quatrains souvent incorrects, mais d'une morale toujours pure, quoique moins sévère çà et là que celle de l'Evangile. De nos jours encore, on a tenté d'introduire dans les écoles des livres du même genre : ils répondent en effet à un besoin sérieux, dans l'instruction élémentaire, et servent d'utile complément aux *catéchismes*.

Mais les distiques et les quatrains à la manière de Pibrac ne sont pas la seule composition moderne qui se rattache à l'ancienne forme *gnomique*. Les *Pensées* de La Rochefoucauld et de ses imitateurs continuent en prose cette tradition de la philosophie sentencieuse. On la retrouve encore dans les courtes moralités de l'apologue ésopique. Il nous était impossible de suivre ici tous les développements d'une philosophie populaire, dont les origines remontent jusqu'à l'Orient, où la *Bible* seule nous en offre deux exemples, l'*Ecclésiaste* et les *Proverbes* de Salomon, et dont on retrouve des exemples jusque dans les littératures d'un monde longtemps étranger au nôtre, comme dans celle du Mexique. Qu'il nous suffise d'avoir montré le rôle important et original des gnomiques grecs, qui représentent une des phases de l'histoire de la philosophie ancienne, et d'avoir rattaché à ces philosophes quelques-uns de leurs nombreux imitateurs dans les siècles suivants.

Pour plus de détails sur ce sujet, on pourra consulter Fabricius, *Bibliothèque grecque*, t. Ier, p. 704, 750, édit. de Harles.—Les Recueils des poëtes gnomiques, par Brunck, in-8°, Strasbourg, 1784; par M. Boissonade, in-18, Paris, 1823. — Théognis, édit. spéciale, par M. Welcker, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1826. — G. Wagner, *Dissertation sur les deux Evénus*, in-8°, Breslau, 1838. — Les Traductions de Lévesque, in-8°, Paris, 1783, et de Coupé, in-8°, Paris, 1796; celle de Pillot, in-8°, Douai, 1814. — Les *Poetæ minores* de Gaisford, in-8°, Oxford, 1814, et Leipzig, 1822. — Les *Opuscula Græcorum sententiosa et moralia* de M. Orelli, in-8°, Leipzig, 1818-1821 (recueil dont le second volume renferme aussi un *Recueil de sentences des Hébreux et des Arabes*, traduites en latin), 1837. —Les *Poetæ lyrici* de Bergk, in-8°, Leipzig, 1843. — Sur Dionysius Caton, l'édition et la dissertation de M. J. Travers, in-8°, Falaise. — Sur les *Quatrains* de Pibrac et de ses deux continuateurs, la *Bibliothèque* de Goujet, t. XII, p. 263, 287, 466 et 467. — L'éditeur anonyme des *Distiques de Caton et des Quatrains de Pibrac*, in-8°, Paris, 1802. E. E.

GNOSTICISME. On désigne sous ce nom un ensemble de doctrines religieuses et philosophiques qui ont été professées au nom de la *gnose* (γνῶσις, connaissance ou science supérieure, mystérieuse) par un grand nombre d'écoles, sorties, dans les premiers siècles de l'ère chrétiennne, les unes du judaïsme, les autres du christianisme et du polythéisme, toutes désignées sous la dénomination commune de *gnostiques*, en raison de la communauté de certains principes, si diverses que fussent d'ailleurs les nuances qui les distinguaient. Nous allons indiquer successivement l'*origine* et l'*enseignement*, les *ramifications* et les *progrès*, les *destinées* et la *chute* de ces écoles; mais nous devons avouer dès le début que nous ne pouvons plus apprécier le gnosticisme aujourd'hui, si ce n'est d'après quelques lambeaux de textes, quelques monuments peu intelligibles, et d'après les écrits de ceux qui l'ont réfuté avec tous les sentiments d'une sainte horreur pour cette doctrine. C'est qu'une erreur fondamentale a longtemps régné à l'égard des gnostiques : on les a pris pour des déserteurs du christianisme, pour des hérétiques. Ce point de vue, fondé pour quelques-uns de ces docteurs, est le plus faux de tous à l'égard du grand nombre, et il a nécessairement faussé l'opinion sur leur compte. Or, ce point de vue est très-ancien. Il domine déjà dans les écrits d'Origène, de Clément d'Alexandrie, de saint Epiphane, de presque tous les écrivains qui ont traité du gnosticisme dans les siècles primitifs. Il s'est propagé jusque dans ces derniers temps. A cette erreur dogmatique, qui a dû en enfanter beaucoup d'autres, il faut substituer aujourd'hui la vérité historique pour amener une appréciation plus calme. L'ère de la critique introduite dans ce domaine comme dans tous les autres, il n'y aura plus pour le gnosticisme ni hostilité ni sympathie; il n'y aura plus pour lui que de la justice. Toutefois il n'est pas facile de faire pénétrer un jour complet dans l'histoire d'un parti qui a toujours aimé le mystère, et qui a voilé son origine comme son enseignement.

I. Son *origine* est placée d'ordinaire au commencement du IIe siècle; mais elle remonte plus haut. Le gnosticisme parut à peu près à

l'époque où le polythéisme et le judaïsme furent attaqués l'un et l'autre par le christianisme; et dès son début il manifesta la prétention de remplacer ces trois systèmes en leur empruntant leurs principes les plus élevés. L'éclectisme régnait alors dans le monde ancien, dont les peuples les plus célèbres, puissamment agités par le génie de la Grèce, étaient puissamment gouvernés par le génie de Rome. Cet éclectisme variait de contrée en contrée, d'une école à l'autre; mais il dominait en philosophie comme en religion, en politique comme en morale. En offrant un éclectisme plus complet que tout autre, en embrassant l'Orient et l'Occident, en résumant la cosmogonie, la théogonie, l'éonogonie, la pneumatologie et l'anthropologie de toutes les écoles, les gnostiques se flattèrent de l'emporter sur toutes. Ils s'emparèrent donc des textes de toutes; mais ils les interprétèrent à leur manière, et, déclarant faux ceux qui les contrariaient, ils dirent aux polythéistes : « Vous n'avez plus de religion et plus de philosophie; vous n'avez plus que de la mythologie et du scepticisme. » Ils dirent aux juifs : « Votre révélation n'est pas de l'Etre suprême; elle est l'œuvre d'une divinité secondaire, du démiurge; vous ne connaissez donc ni l'Etre suprême, ni sa loi. » Ils dirent aux chrétiens : « Votre chef est une intelligence de l'ordre le plus élevé; mais ses apôtres n'ont pas compris leur maître, et, à leur tour, leurs disciples ont altéré les textes qu'on leur avait laissés. » Ils dirent à tous : « En vertu d'une science qui émane directement de la sagesse divine, et qui nous a été secrètement transmise de génération en génération, par une race sainte, nous venons vous enseigner la vérité; faites-vous initier à nos mystères. »

On le voit bien, ces docteurs rendaient justice au caractère général du christianisme; mais ce n'étaient pas des chrétiens devenus infidèles, des hérétiques : c'étaient, au contraire, des théosophes ou des philosophes aussi indépendants du christianisme que de toute autre religion. Les uns montraient plus de prédilection pour le judaïsme, les autres pour le polythéisme; mais ni les uns ni les autres ne prétendirent y soumettre les esprits, ou contester certaines idées chrétiennes; ils ne prétendirent pas non plus accepter toutes les idées exposées dans les évangiles ou dans les épîtres. Au premier aspect, les gnostiques ne sont que des théosophes : ce ne sont ni des philosophes qui suivent la raison, ni des fidèles qui suivent la religion. En effet, ils parlent d'ordinaire au nom d'une science mystérieuse, d'une tradition secrète; ils ne parlent pas au nom de l'intelligence humaine. Cependant ils agissent, ils enseignent au nom de la raison. Leur méthode est analogue à celle de Philon, qui rattache à des écrits révélés toute la philosophie qui lui convient, même celle qui ne convient pas du tout aux textes qu'il paraît suivre. On a cru retrouver l'origine même du gnosticisme dans Philon. C'était lui assigner un berceau trop étroit. Philon lui a fourni des aliments, il ne lui a pas donné le jour. Au moment où naquit le gnosticisme, deux autres écoles se trouvaient dans Alexandrie à côté de celle de Philon, le plus illustre et presque le seul représentant de l'école juive de cette savante cité : c'étaient l'école grecque, qui est si connue maintenant, et l'école égyptienne, qui ne l'est pas encore. Or, ces deux écoles ont contribué l'une et l'autre, comme celle de Philon, à la naissance, à l'éducation et à l'entretien du gnosticisme; mais aucune des trois ne l'a

fait naître. Le gnosticisme ne naquit pas et n'eut pas son berceau en Egypte. Où faut-il chercher ce berceau? Est-ce en Perse et en Chaldée, ou bien dans l'Inde et dans la Chine? On est allé jusque-là, mais on a été trop loin. Sans doute, il se trouve des éléments bouddaïstes, chinois, indiens, persans et chaldéens dans les doctrines des gnostiques, comme il s'y trouve des éléments grecs, judaïques et égyptiens; mais d'abord ce n'est qu'en Syrie, qu'en Palestine, que ces éléments sont devenus des corps de doctrine; ensuite c'est du sein du judaïsme que sont sortis les premiers fondateurs ou les précurseurs de la gnose. Simon, Ménandre, Dosithée et Cérinthe étaient juifs. C'est là ce qui explique les rapports primitifs de la gnose avec la kabbale (*Voyez* ce mot). Les gnostiques d'Egypte ont modifié profondément les doctrines de leurs prédécesseurs de la Syrie et de la Palestine; ils en ont fait de vastes systèmes, et quelques-uns de ces systèmes ont été hostiles au judaïsme; néanmoins les vestiges de la kabbale se retrouvent dans tous ces systèmes, et jusque dans celui de Valentin, qui paraît le plus s'éloigner du judaïsme.

Les noms de Cérinthe et de Simon, personnages que certains critiques traitent de simples précurseurs de la gnose, mais qui en furent les véritables fondateurs, indiquent suffisamment que ces doctrines sont à peu près contemporaines de celles des apôtres du christianisme; car les deux chefs que nous venons de nommer se sont trouvés en rapport d'antagonisme avec saint Pierre, saint Paul et saint Jean. On a relevé dans les *Epîtres* de ces derniers, aussi bien que dans l'*Evangile de saint Jean*, une série d'allusions qui mettent ce fait hors de doute (*Histoire du Gnosticisme*, t. 1er, p. 190, 2e édition). L'époque de la naissance du gnosticisme ainsi établie, nous passons à son enseignement.

II. Dès leur origine, les gnostiques, qui ont beaucoup varié et qui ont singulièrement développé leurs idées primitives dans le cours des siècles, professèrent néanmoins un certain nombre de principes auxquels la plupart de leurs écoles sont demeurées fidèles. Emanation du sein de Dieu de tous les êtres spirituels, dégénération progressive et affaiblissement commun de tous à chaque degré d'émanation, rédemption, et retour de tous dans le sein de leur Créateur, et par là rétablissement de la primitive harmonie et de la félicité divine : voilà les éléments constitutifs du gnosticisme à toutes les époques. A ces éléments essentiels, il s'en rattache d'autres qui sont plus secondaires, et qui varient d'une école à l'autre : tels sont, par exemple, ces dogmes, que la *gnosis* est une tradition propre à une race sainte; qu'elle est une science supérieure à toute autre; qu'elle seule est la véritable sagesse; qu'elle se trouve bien indiquée dans quelques écrits secrets, mais qu'elle n'y est pas entière; que les textes sacrés du judaïsme ne sont pas inspirés par le Dieu suprême, mais qu'ils viennent du démiurge; que ceux du christianisme ont été altérés et sont pleins de préjugés; que l'initiation au gnosticisme peut seule conduire à la vérité, et mettre l'âme, ce rayon divin, en rapport avec le Dieu suprême, par l'intermédiaire des puissances célestes ou éons, puissances dont les unes veillent sur l'homme emprisonné dans la matière et engagé dans l'œuvre de la création à la suite d'une chute antique, et dont les autres sont

chargées de le ramener de son égarement, afin de le rendre à sa primitive destinée.

Tels sont donc les principes fondamentaux et les dogmes secondaires de l'enseignement gnostique. On le voit, ce n'est pas là une doctrine originale et à laquelle on puisse appliquer le titre de système philosophique; mais elle est d'une richesse et d'une audace extrêmes. Pour apprécier cette richesse et cette audace, il faut suivre le gnosticisme dans ses principales ramifications.

III. Ces ramifications, je l'ai déjà dit, sont très-nombreuses, et quelques historiens semblent avoir pris plaisir à les multiplier encore, à inventer des partis ou des écoles pour expliquer l'existence de certains écrits, par exemple, celle des *Clémentines*, écrit pseudonyme, communément attribuées à Clément de Rome. Le fait est qu'on peut ranger en cinq groupes toutes les écoles du gnosticisme. Ce sont : le *groupe palestinien* ou primitif, le *groupe syriaque*, le *groupe égyptien*, le *groupe sporadique*, le *groupe asiatique* (Asie Mineure).

1°. Le groupe primitif ou *palestinien* se compose de quatre à cinq partis, pour lesquels le nom de sectes ou d'écoles serait un peu ambitieux, mais dont plusieurs ont eu beaucoup plus d'importance qu'on n'a cru jusqu'ici. C'est ainsi qu'un certain Euphrate, que Mosheim indiquait autrefois comme le fondateur d'une secte ophitique antérieure à l'ère chrétienne, est demeuré un personnage à peu près inconnu. En effet, l'histoire ne connaît pas d'*euphratiens*. D'un autre côté Simon et Cérinthe, dont on affectait de faire peu de cas depuis quelque temps, eurent de nombreux disciples, et professèrent des opinions dignes de plus d'attention qu'elles n'en ont obtenu.

Les simoniens, dont le fondateur, Simon le Magicien, avait été élevé en Samarie, cet ancien berceau du syncrétisme, professèrent déjà l'éclectisme religieux le plus indépendant. S'élevant aux plus hautes questions de la philosophie, à celles de l'origine et de la destinée de l'homme et du monde, ils les tranchèrent, pleins de confiance, tantôt d'après le christianisme, tantôt d'après le judaïsme ou le polythéisme, mais sans se soumettre réellement à aucun de ces trois systèmes. Ils jetèrent même hardiment une théogonie à la tête de leur cosmogonie et de leur anthropogonie. Leur théogonie, d'abord simple, était composée seulement de trois syzygies ou couples émanés du Dieu suprême, *Nous* et *Epinoia*, *Phoné* et *Ennoia*, *Logismos* et *Enthymésis*. Mais cette doctrine primitive se modifia bientôt et se développa. Toutefois ce furent les noms plutôt que les idées qui changèrent, quand on substitua aux trois couples primitifs que nous venons de nommer, ces quatre autres, *Bythos* et *Sigé*, *Pneuma* et *Aléthéia*, *Logos* et *Zoé*, *Anthropos* et *Ecclesia*. Théodoret, qui nous fournit ces indications, ne dit pas quelle fut, pour le gouvernement du monde ou celui de l'homme, l'action de chacune de ces puissances. Il nous apprend seulement que, d'après les simoniens, le Dieu suprême, qu'ils appelaient quelquefois la *racine* de l'univers, mais plus communément le *feu*, et auquel ils attribuaient une double série d'effets, les uns visibles (les créations matérielles), les autres invisibles (les créations intellectuelles), opérait toujours par voie de *déploiement*, d'*émanation;* qu'il n'était connu cependant que depuis Simon, la *grande puissance de Dieu;* qu'il s'était fait représenter auprès

des païens par le Saint-Esprit, auprès des juifs par Jésus-Christ; que, dans l'Ancien Testament, on n'avait possédé que l'inspiration d'une puissance subalterne; qu'à la vérité *Ennoia*, la pensée de Dieu, avait fait le monde, les anges et les archanges, et qu'elle avait confié à ces derniers le gouvernement de l'univers; mais qu'ils avaient abusé de ce pouvoir, méconnu l'autorité de leur mère, et dégradé sa personne. En effet, sous le nom d'*Hélène* et de *Minerve*, reléguée dans un corps humain, assujettie à la métempsycose, elle avait eu à subir tous les genres d'humiliations, jusqu'à ce que la *grande puissance de Dieu* vînt l'affranchir, elle et toutes les autres âmes trompées comme elle par les anges déchus.

Nous ne donnons naturellement qu'un résumé rapide de ces théories; mais ce résumé montre que les indications qui nous restent à cet égard dans Théodoret et saint Irénée sont assez complètes. Il faut ajouter qu'outre les trois ou les quatre couples qu'on vient de nommer, les simoniens admettaient d'autres éons, tels que la *grande puissance de Dieu* et Jésus-Christ ou le Fils.

A peine l'école de Simon se fut-elle bien établie, qu'elle se partagea; mais nous avons beaucoup moins de renseignements positifs sur les diverses branches qui sortirent du tronc commun, les corthéniens, les masbothéens, les adrianites, les eutychètes, les cléobiens, les dosithéens et les ménandriens, qui, pour n'avoir pas changé l'esprit général et les bases du système, en ont dû modifier singulièrement les détails, puisqu'on les distingua en autant de partis différents.

Deux autres partis, qu'on rattache au même groupe primitif, par des raisons de chronologie plutôt que de généalogie, les cérinthiens et les nicolaïtes, différèrent d'avec les précédents même sur les principes. Cérinthe s'attacha davantage au judaïsme, dont il interprétait les textes comme Philon, tout en niant qu'ils fussent émanés du Dieu suprême, et en les attribuant à l'inspiration d'un ange secondaire. Il procédait avec la même liberté à l'égard du christianisme, dont il n'admettait les textes qu'en partie (il rejetait ceux de saint Jean et de saint Paul), ainsi que la divinité de son fondateur. Nicolaüs, moins savant, ne paraît s'être distingué que par ses principes de morale. Ceux qu'il enseigna furent aussi contraires au polythéisme qu'au judaïsme et au christianisme, et il paraît qu'il faut voir en lui le véritable précurseur des *atactites*, qui s'insurgèrent contre les lois humaines de tous les temps, pour pouvoir professer plus librement les lois divines de leur façon.

2°. Le second groupe, le groupe syriaque, offre moins de partis que le groupe palestinien; mais il présente des théories plus importantes et plus nettes. Il se rattache d'ailleurs au premier par son fondateur, Saturnin, qui professa dans Antioche, sous le règne d'Adrien, et qui était disciple de l'enseignement oral ou des traditions de Simon, de Ménandre et de Cérinthe. Attaché de cœur aux idées fondamentales du christianisme, Saturnin les modifiait néanmoins, d'après le Zend-Avesta et peut-être d'après la kabbale, d'une manière profonde. D'abord il qualifiait Dieu de *Père inconnu*, et entrait ainsi dans l'opinion que la révélation judaïque n'était pas émanée de lui. Il ajoutait ensuite que Dieu, source de tout ce qui est parfait et pur, n'avait donné naissance, intellectuellement parlant, qu'à des puissances pures (δυνάμεις τοῦ ὄντος),

mais que ces puissances s'étaient affaiblies de degré en degré, en s'éloignant de leur origine. Toutefois elles ne s'étaient pas perdues dans l'empire des ténèbres. Sur le dernier degré du monde pur, sept anges (mettait-il les sept esprits sidéraux en place des *Elohim* de la Genèse?) avaient créé le monde, et s'en étaient réservé le gouvernement pour mieux combattre l'empire des ténèbres. Ils avaient aussi créé l'homme, afin qu'il secondât leur œuvre; mais, après en avoir produit le corps, masse informe, ils n'avaient pu l'animer, et il avait fallu que la puissance suprême vînt donner à leur création un rayon de lumière divine, une âme. Cette âme, en vertu de son origine et de sa nature, devait retourner un jour dans le sein de celui de qui elle était émanée; mais, auparavant, elle avait à ressaisir sa pureté première, à lutter contre le principe du mal et ses agents, ou Satan et sa race, ses créatures ou celles dont il est parvenu à s'emparer. Les destinées de cette âme étaient très-compromises. Il lui fallait un sauveur, elle l'obtint. Le *Père inconnu*, touché de ses misères et de ses souffrances, lui envoya sa *puissance suprême*, être sans corps matériel, sans forme réelle, n'étant pas né d'une femme, mais qui apparut néanmoins sous la forme d'un homme. Tel fut Jésus-Christ. Il révéla le *Père inconnu*, éclaira les siens par toutes les vérités, les arma de tous les secours spirituels, et leur enseigna tous les moyens moraux qui pouvaient assurer leur triomphe. De ces moyens, le principal était la chasteté ou plutôt la continence, que Saturnin prêchait aux siens avec une sorte d'enthousiasme. Saturnin forma-t-il un parti, ou bien la savante école d'exégèse fondée par les chrétiens d'Antioche étouffa-t-elle son enseignement au berceau, en éclairant la Syrie sur la valeur et le sens des textes apostoliques? C'est là une question difficile à résoudre. Ce qui est certain, c'est que Saturnin eut des disciples, et que des écrits pseudonymes propagèrent ses doctrines (*Acta sancti Thomæ*, ed. Thilo), mais que son école se dispersa ou s'éteignit sans avoir exercé une influence un peu sensible.

Celle de Bardesane d'Edesse, la seconde de ce groupe, fut considérable et persévérante. Elle fut fondée sous le règne de Marc Aurèle, vers l'an 161 de l'ère chrétienne, par un chef également instruit dans les doctrines de l'Orient et dans celles de la Grèce, par un chrétien zélé, qui avait vu d'abord avec chagrin l'enseignement de Saturnin et combattu celui de Marcion, par un homme que les églises de son pays regardèrent longtemps comme une de leurs gloires, dont elles estimèrent les écrits et chantèrent même les hymnes sacrés; mais qui bientôt, et sans afficher aucune opposition, professa de grandes innovations, tout en conservant le respect extérieur des textes bibliques. En effet, il les expliqua de la façon la plus arbitraire, et y rattacha une *pneumatologie*, une *éonologie* et une *anthropologie* tout à fait étranges. Consultant le Zend-Avesta pour interpréter la Bible, il mit à côté de l'Etre suprême, qu'il qualifia de *Père inconnu*, la matière éternelle, dont la partie *ingouvernable* et *mauvaise* donna, suivant lui, naissance à Satan. De son côté, le Père inconnu enfanta avec sa compagne (sa pensée?) un fils que Bardesane appela *Christos*, qui eut à son tour une compagne, une sœur, le *Saint-Esprit*. Le Christ et sa compagne enfantèrent deux autres syzygies, la terre et l'eau, le feu et l'air, et ils

créèrent avec elles et avec trois syzygies nouvelles, qui vinrent les aider, tout l'univers visible. Au tronc de ces sept syzygies, il se joignit une seconde heptade, celle des sept esprits, qui eurent le gouvernement du soleil, de la lune et des cinq planètes. Douze génies préposés aux constellations du zodiaque et trente-six esprits sidéraux, présidant aux autres astres et désignés sous le nom commun de doyens, complétèrent la hiérarchie ou le gouvernement céleste. Ce gouvernement n'était pas purement mécanique ou physique; il ne s'agissait pas seulement d'effets et de causes matérielles, il s'agissait de lois morales et de combinaisons providentielles, de passions violentes et de grands égarements qui s'étaient manifestés jusque dans le sein des syzygies divines. Ce gouvernement n'était donc pas facile.

La compagne de Christos, le Pneuma ou Sophia-Achamoth, s'était passionnée pour le monde matériel, était tombée dans de profondes aberrations et avait troublé la création entière en se détachant de son divin compagnon. Elle reconnut enfin ses torts, s'en affligea et brûla du désir de rentrer dans l'ordre parfait d'où elle était follement sortie. Elle y rentra, aidée de celui qu'elle avait abandonné, mais qui, plein d'indulgence, la ramena dans le sein du *plérôme* des perfections, et célébra en l'honneur de cette réunion un banquet moral ou mystique, qui est une sorte de type, comme toute cette histoire, ou plutôt toute cette allégorie. En effet, la compagne de Christos est ici la figure de toutes les âmes qui se laissent tenter par le désir de connaître et le péril d'aimer le monde matériel. Toutes doivent bientôt s'affliger de cette aberration, aspirer au retour dans le sein de l'ordre et de la perfection, et prendre part avec les âmes pures, les pneumatiques, au banquet des saintes et divines extases.

L'anthropologie de Bardesane répondait ainsi parfaitement à son éonologie. L'âme humaine a transgressé la loi, comme son modèle, et la loi de son destin veut qu'elle expie ses fautes. Cette expiation a lieu dans un corps emprunté au monde matériel, qui est la source du mal. Bardesane avait étudié spécialement la question du destin : il l'avait examinée surtout selon les vues de la Grèce ancienne; mais il la rattachait à une théorie de rédemption, à une christologie qui se rapprochait de celle de l'Eglise, où se trouvaient indiquées quelques idées d'élection, de prédilection, ou, comme disent les théologiens, de prédestination. On sent combien une pareille tâche était à la fois délicate et difficile. Bardesane, à en juger par un fragment qui nous reste (*Eclog. stob.*, t. Ier, p. 141) fut très-réservé. Ses disciples ne furent ni très-nombreux, ni très-fidèles à leur maître. On ne distingua parmi eux qu'Harmonius, fils du fondateur de la secte, et Marinus. Esprits prudents l'un et l'autre, ils paraissent avoir suivi très-scrupuleusement l'exemple de leur chef, et avoir caché autant que possible toute opinion et tout enseignement qui les séparait des chrétiens. Cependant saint Ephrem découvrit leur dissidence, la signala avec chaleur, montra le danger d'une morale qui niait la liberté dans l'homme ou dans l'âme unie au corps, et substitua aux hymnes de Bardesane des chants orthodoxes composés sur les mêmes airs. Sa vive polémique arrêta les progrès de ce parti, qu'on ne retrouve plus après le ve siècle. Les deux partis ou les deux écoles du groupe des gnostiques syriens disparurent ainsi sans

être parvenus ni l'un ni l'autre, soit à un développement complet, soit à un enseignement public.

3°. Le troisième groupe, celui des gnostiques d'Egypte, offre à la fois plus de variété dans son enseignement et plus d'ambition dans les diverses fractions dont il se composait. Il fut plus savant, écrivit davantage, montra plus de franchise, fit plus d'efforts pour fonder quelques institutions et jouit de plus de liberté. Au milieu de la diversité des religions et des écoles qui se trouvaient en présence dans Alexandrie, il put à la fois se développer davantage et se manifester plus librement : ce parti fut naturellement celui de tous qui laissa plus de monuments. Nous avons déjà dit que tous ses écrits ont disparu; mais c'est de lui que proviennent la plupart des pierres gravées qu'on connaît sous le nom d'*abraxas*, et dont l'interprétation est devenue si difficile pour nous. Ce qui distingue le groupe égyptien dans les trois écoles ou partis dont il se compose (les basilidiens, les valentiniens et les ophites), ce n'est pas seulement une plus grande instruction, c'est aussi un plus grand éloignement pour les doctrines asiatiques qu'on retrouve chez les gnostiques de la Syrie, un plus grand rapprochement de la théogonie égyptienne, et une sorte de sympathie pour la philosophie grecque, telle qu'on la professait alors dans Alexandrie.

Le fondateur de la première des trois écoles égyptiennes, Basilide, était originaire de la Syrie et formé, sans nul doute, par les gnostiques de son pays; cependant il conçut pour Alexandrie, qu'il visita, et pour la science qu'on y enseignait, une prédilection qui le fixa dans cette ville vers l'an 131 de notre ère. Il y trouva une liberté inconnue en Syrie, et il y exposa sa doctrine, autant qu'il convenait d'exposer un enseignement mystérieux, dans un ouvrage composé de vingt-quatre livres, intitulé Ἐξηγητικά. Les sources qu'il indiquait comme les plus précieuses à consulter étaient des livres très-apocryphes, les *Prophéties de Cham et de Barchor,* écrits fabriqués par lui ou quelqu'un de ces faussaires qui abondaient alors à Alexandrie. Il y joignait l'épître canonique de saint Pierre et une prétendue tradition de cet apôtre, transmise par un personnage fort obscur, nommé Glaucias. Basilide ne rejetait pas tous les écrits de saint Paul; mais, dans ses prédilections pour quelques cérémonies judaïques, il les consultait peu et repoussait entièrement plusieurs épîtres de l'apôtre des gentils, celles aux Hébreux, à Tite et à Timothée. Puisé à des sources choisies d'une façon aussi arbitraire, le système de Basilide offrait un syncrétisme très-largement dessiné. D'accord avec la théogonie égyptienne, qu'il unissait à la théorie des séphiroths de la kabbale et à quelques idées du platonisme alexandrin, il enseignait une doctrine d'émanation plus riche que celles de ses prédécesseurs. Le Dieu sans nom et éternel s'était manifesté, suivant lui, au moyen de cinquante-deux déploiements d'attributs : chaque déploiement ou chaque série se composait de sept éons. Ces manifestations avaient produit trois cent soixante-quatre êtres divins, éons ou intelligences, qui formaient avec leur auteur un nombre égal à celui des jours de l'année. C'est ce nombre qu'expriment les lettres grecques ΑΒΡΑΞΑΣ. La première de ces heptades, composée de *protogonos*, *nous*, *logos*, *phronêsis*, *sophia*, *dynamis* et *dikaiosynê*, présentait une sorte d'imitation des amshaspands, du monde aziluth de la

kabbale et de la première série de la théogonie égyptienne; mais, au fond, elle formait le point de départ ou la tête d'une doctrine différente de chacun de ces trois systèmes. Basilide admettait deux ordres de choses, deux empires, l'un bon, l'autre mauvais; mais dont aucun n'était resté ce qu'il avait été. En effet, il enseignait une invasion de la part des esprits de ténèbres dans l'empire de la lumière, et, par conséquent, un état de confusion entre les deux; cette confusion, suivant lui, avait amené une création, celle du monde matériel, fait pour servir de théâtre au grand acte d'épuration qui était devenu nécessaire (διάκρισις), et pour fournir à chaque chose le moyen de sortir du mélange et retourner à sa nature primitive (ἀποκατάστασις). Ces théories lui en fournissaient une autre sur une des questions qui offrent le plus de difficulté à la raison, celle de l'existence du mal. Les souffrances morales et physiques, disait-il, sont, dans les desseins de la Providence, un moyen spécial de purification; la métempsycose en est un autre. La rédemption est le plus spécial de tous. Elle fut opérée par la première des trois cent soixante-quatre intelligences, par l'*Intelligence* (Νοῦς) qui se réunit à l'homme Jésus au baptême du Jourdain, et dont l'apparition dans le domaine du *Prince de ce monde* (le monde matériel) surprit d'autant plus douloureusement ce chef, qu'elle s'annonçait avec une supériorité qui lui était inconnue. Cette apparition avait pour but un changement complet dans la condition morale et psychique de l'homme. Elle venait pour arracher *l'âme véritable*, le rayon divin dans l'homme, au despotisme des *âmes advenues* en elle, et appartenant au monde matériel. En effet, il faut savoir que Basilide admettait, à côté de la métempsycose, une psychologie fort bizarre, et dont Clément d'Alexandrie disait assez plaisamment : L'homme, tel qu'il le conçoit, est comme le cheval de bois des poëtes, qui renfermait toute une légion d'ennemis.

A ces théories peu rationnelles, mais qui choquaient moins dans un temps où la foi aux possessions n'était pas éteinte, les basilidiens joignirent bientôt des pratiques de magie fort communes à l'époque à laquelle ils enseignaient, mais peu dignes d'une secte qui s'élevait à côté des écoles philosophiques et religieuses d'Alexandrie. Ce qui offrait le plus de dangers dans leur enseignement, c'était ce principe de morale qui se rencontre trop fréquemment dans l'histoire du mysticisme, que les *parfaits* ne sont tenus à aucune loi; que leur corps peut suivre tous ses penchants sans que l'âme en soit atteinte, sans que sa pureté en soit souillée. Ce principe porta chez eux ses fruits naturels : une dégénération profonde et une rapide décadence. Cependant les basilidiens, qui se propagèrent jusqu'au ve siècle, se répandirent jusqu'en Espagne, et furent nombreux sur plusieurs points.

Une seconde école gnostique se forma bientôt et presque sous les yeux de Basilide. Le fondateur de cette école, Valentin, avait été élevé dans le christianisme, selon les uns, dans le polythéisme, selon les autres. Tertullien le qualifie de *platonicien*. Il se présenta comme chef de parti immédiatement après la mort de Basilide, l'an 136 de l'ère chrétienne; il enseigna, et publia quelques ouvrages (des homélies, des épîtres et un traité *de la Sagesse*, que l'on croyait retrouvé : *voyez* Matter, *Histoire du Gnosticisme*, t. II, p. 40) qui le mirent à la tête des

gnostiques d'Alexandrie. Par forme d'opposition contre les théories de Basilide, il admit tout le code sacré, sans distinguer entre celui des juifs et celui des chrétiens, et se rattacha ostensiblement à Théodas, disciple de saint Paul, comme Basilide se rattachait à Glaucias, disciple de saint Pierre. Mais sa déférence pour les codes sacrés des juifs et des chrétiens était plus apparente que réelle, et, au fond, il ne se liait à aucune autorité, prenant partout ce qui lui convenait. Son système est le plus riche, le plus complet de tous ceux qu'offre l'histoire du gnosticisme. La base de ce système est l'idée de l'émanation, qui s'y combine avec celle des syzygies, que Saturnin et Bardesane avaient ébauchée, que Basilide avait négligée ou passée sous silence, et que son successeur développa avec une grande fécondité d'imagination. Voici sa théorie. L'Etre suprême (Βύθος ou Προάρχη), après avoir passé des siècles dans le silence et le repos, se manifeste par une première diathèse (déploiement). Ce mouvement est sa *pensée,* et avec elle il donne naissance à trois autres syzygies (*Monogénès* ou *Nous* et *Alétheia, Logos* et *Zoé, Anthropos* et *Ecclesia*). Ces quatre syzygies fondamentales constituent une ogdoade, semblable mais non pas identique à celle que Basilide avait déjà adoptée, et qu'il avait empruntée à la théogonie égyptienne ou à la théogonie persane. En effet, Basilide avait mis, après l'Etre suprême, Protogonos, Nous et Logos, puis quatre éons féminins qui diffèrent également de ceux de Valentin. Mais Basilide avait enseigné des déploiements sans syzygies. Il était allé jusqu'au nombre de trois cent soixante-quatre éons, mais sans en donner les noms, à moins que ses adversaires n'aient trouvé bon de les taire. Il n'avait pas adopté non plus la théorie égyptienne de la décade et de la dodécade. Valentin, au contraire, prit cette théorie, et fit sortir de *Logos* et de *Zoé,* après une première syzygie enfantée par eux et déjà nommée, cinq autres couples qui composèrent la décade. A cette décade il joignit encore six autres syzygies, qui paraissent avoir présidé principalement à l'ordre moral et religieux tel qu'il le concevait, et qui étaient enfantées par *Anthropos* et *Ecclesia.* Cette série formait la dodécade, et complétait le plérôme des trente intelligences. De ces trente nous ne nommons ici qu'une partie, et nous n'en donnons que les noms grecs ou traduits en grec. Le rôle de la plupart de ces personnages plus ou moins allégoriques est inconnu; mais celui de la dernière de ces puissances, son ambition, son désir de connaître *Bythos,* c'est-à-dire la profondeur ou l'infini, malgré la distance où elle s'en trouvait, semble offrir une sorte de type des destinées de l'intelligence, ou de l'âme humaine qui se livre avec ardeur à l'investigation des problèmes de la science. Sa curiosité, d'ailleurs si sublime, la fit tomber dans de grandes aberrations, dans des passions qui l'auraient anéantie, si *Bythos* n'eût envoyé à son secours l'éon *Horos,* si *Nous* n'eût engendré, pour la secourir, *Christos* et sa compagne *Pneuma.* Grâces à l'assistance de ces trois intelligences extraordinaires, *Sophia* connut le mystère des déploiements divins, et sa félicité retrouvée rendit le calme au plérôme agité par des douleurs intellectuelles et morales. Dans leur reconnaissance pour *Bythos,* qui avait ainsi délivré l'un d'eux, les trente éons s'entendirent pour donner le jour à un être qui eût toutes les perfections. Leur création commune, cet être si parfait, ce fut Jé-

sus, qui ramena de l'égarement une autre *Sophia* (Achamoth), la fille de la première, comme *Christos* avait ramené celle-ci, ce qui lui valut le surnom de *Christos*. Il ne put toutefois conduire la jeune *Sophia* au plérôme, d'où elle n'était pas émanée. Elle demeura donc planant entre les deux mondes, le monde supérieur et le monde inférieur, qu'elle fit au moyen du Créateur, du *démiurge*, auquel elle donna le jour. En effet, elle est à peu près ce que d'autres philosophes, et surtout les cosmologistes de l'ancienne Grèce, appelaient l'*âme du monde*. Elle fit le monde par son *ouvrier*, le *démiurge;* mais, à son tour, celui-ci créa l'homme et le fit à son image, au lieu de le faire à l'image de la *Sophia* céleste. Cependant son œuvre fut moins imparfaite qu'elle ne devait l'être, *Sophia* ayant communiqué à la créature qu'il avait faite un rayon de lumière divine. Il en résulta même que cette créature fut supérieure à son créateur. Alors ce dernier, aidé de six esprits qui partageaient son courroux, précipita l'homme, ou plutôt l'âme humaine, dans un corps matériel, où il lui est fait trois conditions diverses. C'est d'abord celle des hommes que Valentin et d'autres appellent les *hyliques*, c'est-à-dire des hommes qui demeurent toujours sous l'empire de ces esprits; c'est ensuite celle des *pneumatiques*, ou de ceux qui parviennent à s'affranchir de cette domination; c'est enfin celle des *psychiques*, qui flottent entre les deux classes dont il vient d'être question. Une rédemption s'accomplit à tous les degrés de l'existence, et ceux qu'elle délivre échappent aux suites de la double chute, à celle des deux *Sophia*, et à celle qu'ils ont faite par suite du courroux, de la vengeance de leur créateur. Ainsi tout ce qui est pur rentre dans le Plérôme. La palingénésie est complète.

Tels sont les principaux traits du système de Valentin.

Ce système a-t-il offert de puissantes séductions et a-t-il fait de grandes conquêtes? Elles furent telles qu'on s'en alarma. Mais Valentin ayant quitté Alexandrie, où l'on souffrait une grande variété de doctrines, pour Rome, où dominait l'esprit d'unité et où il fut traité avec rigueur, son école, devenue un instant si nombreuse qu'elle inquiéta l'Église, s'affaiblit rapidement en se divisant en plusieurs partis. Les chefs de ces partis, Axionicus, Isidore, Secundus, Ptolémée, Marcus, Colarbasus, Héracléon, Théodote et Alexandre, tous inférieurs à leur maître, modifièrent fort peu un enseignement qui aurait eu besoin de se fortifier à la fois sous le rapport de la science, de la religion et de la critique, et qui, au lieu de se poser au grand jour sur un théâtre où la lutte était vive entre trois systèmes religieux et plusieurs écoles de philosophie, ne cessa d'affecter le mystère. Toutefois les ptoléméens, qui s'adressèrent surtout aux femmes, et les marcosiens, qui marchèrent sur leurs traces avec plus de finesse, émirent quelques idées nouvelles. Ils les propagèrent jusques sur les bords du Rhône, où saint Irénée les trouva sur la fin du IIe siècle, et où elles ne s'évanouirent pas tout à fait, puisqu'au temps d'Abogard on eut encore à combattre, dans le diocèse de Lyon, des hérésies gnostiques.

Cependant l'école valentinienne la plus considérable et la plus dangereuse, celle des ophites, ne paraît s'être rattachée à aucun de ces chefs. Du moins les ophites ne tiraient leur nom d'aucun d'eux. C'est le rôle que le serpent, ou plutôt le génie dont le serpent était le symbole,

jouait dans leurs mythes et dans leurs cérémonies religieuses, qui les fit désigner sous le nom d'*ophites*. Aussi toutes les théories de Valentin étaient-elles modifiées dans ce système. Le *démiurge* (Ialdabaoth) y occupait une place plus considérable. Les textes du judaïsme et du christianisme y étaient traités avec une plus grande liberté. Toutes les opinions y conservaient cependant une analogie si frappante avec le valentinisme qu'il faut admettre nécessairement, ou que l'une de ces deux écoles est sortie de l'autre, ou qu'elles ont puisé à la même source.

Les deux partis ophitiques les plus considérables portaient les noms de *caïnites* et de *séthiens*. Ceux-ci s'attachaient au judaïsme, que ceux-là repoussaient avec la plus vive antipathie. C'est à ce point qu'ils considéraient le dieu Jéhovah comme un mauvais génie, plein de haine et de jalousie pour la race élue, c'est-à-dire pour *Caïn et ses descendants*, dont le plus illustre était *Judas!* Car leur opposition contre Jéhovah allait jusqu'à leur inspirer le respect et l'admiration pour tous ceux qui bravaient ses lois. Les caïnites traitaient d'ailleurs les codes chrétiens comme les codes judaïques. Il les déclaraient entachés de préventions et d'erreurs. Ils trouvaient cette doctrine dans un évangile qu'ils attribuaient à Judas. Cette prétention indique une telle absence de respect pour la science et la critique historique, qu'elle suffit pour l'appréciation du parti et celle de son influence. Aussi c'est à peine si l'on trouve vestige de son existence pendant quelques générations.

4°. Le groupe sporadique des écoles gnostiques ne se compose que de petits partis émanés de ces sectes d'Egypte. Ce sont d'abord les *carpocratiens*, dont le fondateur, Carpocrate, né dans Alexandrie, fut contemporain de Valentin et professa dans la Cyrénaïque. Son système est une sorte d'éclectisme composé d'idées de Zoroastre, de Platon, d'Aristote et de Jésus-Christ. Les *prodiciens*, branche détachée des carpocratiens par Prodicus, et les *épiphaniens*, autre branche carpocratienne fondée par Epiphane dans l'île de Samé, se rapprochaient singulièrement du polythéisme. La seconde de ces écoles s'attachait surtout à Platon et à la théorie de la communauté des biens et des femmes. A cette catégorie appartiennent aussi les *antitactes*, qui faisaient opposition à toutes les lois et à toutes les institutions humaines; les *borboniens* et les *phibionites*, dont les mœurs, très-licencieuses, étaient l'objet des plus graves accusations; les *adamites* et les *gnostiques* proprement dits, qui encouraient les mêmes reproches. Il paraît que ces petits partis, qu'il est difficile aujourd'hui de distinguer suffisamment les uns des autres, se maintenaient surtout en Egypte et dans la Cyrénaïque, où les mœurs étaient tombées si bas dans les derniers temps du polythéisme. Enfin les *archontiques*, qu'on rencontrait en Judée et en Arménie, et qui puisaient leur doctrine dans les prétendus écrits de Seth, dans l'*Anabasticon* d'Isaïe, dans les prophéties de Martiades et de Marsianos, doivent être rangées dans la même classe, sous le double rapport de l'indépendance qu'ils affectaient à l'égard des textes sacrés et du mépris qu'il professait pour les lois humaines.

5°. Le groupe asiatique des écoles gnostiques mériterait, presque au même degré que le précédent, l'épithète de *sporadique*. En effet, fondé en Syrie par Cerdon, en Asie Mineure par Marion, il se dissémina dans les îles, en Egypte, en Perse et en Italie. Son importance fut plus

grande, son caractère plus sérieux. Aussi en conçut-on de plus vives inquiétudes du côté de l'Eglise. Dans l'origine, ses fondateurs firent comme Saturnin, Bardesane et Valentin lui-même : ils cachèrent leurs opinions tant qu'ils purent, tout en cherchant à leur gagner de nombreux partisans. Plus tard, au contraire, ils arborèrent franchement la bannière de l'indépendance et s'organisèrent à l'instar de l'Eglise. Ce qui distingue ce groupe, c'est un grand éloignement pour le polythéisme et le judaïsme, et un rapprochement sincère du christianisme. Mais c'est aussi la prétention d'épurer, de débarrasser la foi chrétienne de ses *erreurs* et de ses *textes altérés!* Pour Cerdon, le monde, œuvre très-imparfaite, n'est pas la création du Dieu suprême. La législation de Moïse et les enseignements des prophètes ne sont pas non plus pour lui des sources de vérité absolue. Ces textes, où Jéhovah est souvent dépeint comme un être agité par nos passions et où la morale est blessée par les actes de quelques personnages représentés comme des enfants de Dieu, ne sont pas, disait-il, le fruit de l'inspiration divine. A ses yeux, il était impossible que la morale du christianisme fût la suite de celle du judaïsme! Cerdon critiquait et rejetait de même la plupart des textes du Nouveau Testament, et n'admettait qu'une partie de ceux de saint Luc et de saint Paul. Il procédait ainsi par la raison qu'il *n'était pas possible d'admettre*, disait-il, ce qu'enseignent les autres, par exemple l'union de l'éon Christos (envoyé par le Dieu suprême pour arracher les hommes au Jéhovah des Juifs) avec un corps matériel. Le dogme de la résurrection et de la réunion du corps avec l'âme destinée à retourner dans le sein du plérôme, le choquait également.

Marcion, qui était né à Sinope au commencement du IIe siècle, donna à ces principes, qu'il reçut de Cerdon à Rome, un développement plus complet, s'efforçant de découvrir et de proclamer toute une série de contradictions ou d'antithèses entre le christianisme et le judaïsme. Il entreprit en même temps de rétablir le texte de l'Evangile et celui des Epîtres apostoliques dans leur pureté primitive, élaguant certains passages, supprimant des chapitres ou des ouvrages entiers, et liant ce qui lui restait comme il l'entendait. Il faut le dire, on n'a jamais fait sur les textes d'aucune langue ni d'aucune religion d'opération semblable à la sienne. Cette opération, entreprise au nom de la foi la plus pure, à entendre Marcion, mais réellement conçue de la façon la plus arbitraire et exécutée contrairement à toute espèce de critique sérieuse, n'a d'ailleurs rien épuré, comme elle n'a rien altéré. Elle a seulement fourni contre les marcionites quelques arguments dont l'apologétique chrétienne a tiré un parti très-brillant. La doctrine de Marcion, surtout sa cosmologie, se distinguait d'ailleurs de celle des autres gnostiques par une plus grande simplicité. Le démiurge et la matière, tels sont tous ses éléments et tous ses agents. Le démiurge, au lieu d'agir pour le compte d'un autre, a procédé en son nom. Il n'a pas été l'instrument d'une puissance supérieure; il a fait le monde d'après ses idées, et s'il n'a pas mieux fait, ou s'il n'a pas réussi aussi bien qu'il aurait voulu, c'est que des esprits inhérents à la matière se sont opposés à ses desseins. Seul aussi il fut le créateur de l'homme, et *il ne sut ni l'armer ni le protéger* suffisamment contre les séductions du démon; il ne put ni prévenir sa chute ni les maux qui en résultèrent.

En général, la conduite du démiurge (et ce démiurge, c'est Jéhova, le dieu des Juifs), Marcion la trouvait pleine de dureté, surtout à l'égard des Egyptiens et des Chanaanéens, nations *qu'il aurait voulu soumettre à son peuple favori*, mais qu'il ne sut pas réduire à cette condition. Le peuple de prédilection de Jéhova fut lui-même très-malheureux. Il le consolait toutefois, et lui faisait prendre patience en lui promettant son fils qui devait le conduire à un haut degré de prospérité. Mais le Dieu suprême, qui jusque-là ne s'était pas mêlé de ses affaires ni de celles des hommes, eut enfin pitié de ces derniers, quoiqu'ils lui fussent entièrement étrangers : il leur envoya son fils à lui pour les amener à la science que le démiurge leur avait interdite, et pour les enlever complétement à l'empire de ce génie secondaire. Telle fut l'œuvre du christianisme, système mal compris des apôtres, disait-il, profondément altéré par leurs successeurs, mais qu'il était possible de rétablir dans sa pureté! C'est ce que Marcion s'appliquait à réaliser.

A ces théories, qui pouvaient plaire aux adversaires du judaïsme et à ceux de toutes les traces qu'il avait laissées dans les textes chrétiens, Marcion joignait des pratiques austères, qui séduisirent beaucoup de gens. Du moins les marcionites furent les plus nombreux des gnostiques; ils formèrent même plusieurs partis. L'un d'eux, dirigé par un certain Marcus, qu'il ne faut confondre ni avec un disciple de Valentin ni avec un autre docteur du même nom, qui fonda la secte des agapètes d'Espagne, jeta peu d'éclat. Un autre, gouverné par Apelles, qui se disait inspiré par une pythonisse du nom de Philoumène, avec laquelle il s'établit dans Alexandrie, loin des regards de son maître, eut un peu plus de célébrité. Un troisième, conduit par Lucain ou Lucien, se faisait remarquer en niant l'immortalité de l'âme ou la perpétuité du principe spirituel, comme elle niait celle de l'élément matériel de la nature humaine, c'est-à-dire la résurrection du corps. En général chacun de ces trois partis modifia considérablement, sinon les institutions, du moins l'enseignement de Marcion. Chacun apporta aussi un peu plus d'esprit philosophique à ces modifications, sans toutefois se laisser aller à des sympathies complètes pour les études spéculatives.

C'est là en général la plus grande lacune à signaler dans l'histoire des sectes gnostiques. Avec des prétentions à une haute supériorité dans la science, elles ont toutes négligé la métaphysique et la critique, elles ont toutes professé le mysticisme sous une forme ou une autre.

Nous n'essayerons pas, après cette rapide esquisse de tant de doctrines diverses, composées d'éléments si variés et avec plus de poésie que de logique, d'apprécier les principes du gnosticisme d'après les idées de la philosophie moderne; ce point de vue conduirait à une appréciation peu juste. Le gnosticisme, au premier aspect, n'est pas même une philosophie. En effet, ce n'est pas au nom de la raison et de ses principes, qu'il a l'air de poser ses théories, c'est au nom de textes sacrés et de faits révélés, mais plus ou moins mystérieux encore, et plus ou moins secrètement transmis de génération en génération. Cependant ce n'est là qu'une fausse apparence. Tous ces textes sont pour lui ou des oracles qu'il fait ou des oracles dont il fait ce qu'il veut, et au fond c'est l'intelligence humaine, ce sont les diverses facultés de cette intelligence que, seules, il consulte, soit quand il pose les problèmes, soit quand il

les tranche, soit enfin quand il arrange ou compose les textes d'après lesquels il veut les résoudre. Ce n'est pas assurément la raison qui domine d'ordinaire dans ces solutions, c'est souvent l'imagination; c'est d'autres fois la tradition, c'est même quelquefois la superstition. Mais entre ces diverses sources, comme entre toutes celles qu'ils consultent, les gnostiques choisissent avec une grande indépendance d'esprit. Parmi tous leur contemporains, il ne s'est trouvé que les épicuriens qui aient poussé cette indépendance plus loin. Les autres penseurs, chrétiens, juifs ou païens, se sont tous attachés avec plus ou moins de soumission à l'autorité d'un système religieux; les péripatéticiens et les stoïciens sont entrés dans cette voie pendant les premiers siècles de notre ère, comme les platoniciens eux-mêmes. En général, sauf les épicuriens que nous venons de nommer, il ne se trouve pas, dans la période qui a vu grandir le gnosticisme, de philosophes qui n'aient appartenu à l'un des trois systèmes religieux que nous venons d'indiquer, si ce n'est les gnostiques. Seuls, les gnostiques ont professé une théogonie et une théologie, une cosmologie, une pneumatologie et une anthropologie libres de tout lien, de tout assujettissement aux textes admis dans les sanctuaires de l'époque. Et sous ce rapport, ils prennent dans l'histoire de la pensée une place à part. Ils en prendraient une plus grande si nous avions leurs écrits, s'ils avaient pu se développer avec quelque liberté, s'ils avaient pu se poser en face du polythéisme et du christianisme aussi franchement qu'en face du judaïsme; s'ils avaient pu fonder quelques écoles publiques, fréquenter celles de leurs adversaires, et s'éclairer de quelques débats analogues à ceux qui éclatèrent entre les païens et les chrétiens. Tous ces avantages leur ont manqué, et leur influence sur la marche générale des idées s'en est ressentie naturellement. Cette influence n'a été ni profonde ni générale. Il est très-vrai que le gnosticisme agita vivement les esprits, que les écrivains et les docteurs du christianisme ne cessèrent de le réfuter, qu'ils le combattirent avec une extrême vivacité depuis sa naissance jusqu'à sa ruine, et que les chefs de l'empire dirigèrent contre ses écoles une longue série de décrets et des mesures d'une grande rigueur. Il est vrai que ces persécutions et cette polémique attestent également l'importance des doctrines gnostiques et le danger que semblaient offrir les divers enseignements qu'elles jetaient dans le sein de l'Eglise. Toutefois, ces enseignements excitèrent peu l'attention des écoles de philosophie, et le livre de Plotin que Porphyre est venu intituler *Contre les Gnostiques*, le neuvième de la seconde *Ennéade*, est à peu près le seul traité que la philosophie polythéiste ait dirigé contre eux. L'ouvrage de Celse, dont il nous est resté une réfutation par Origène, combat les gnostiques; mais ce n'est qu'autant que l'auteur les confond avec les chrétiens.

Cependant si les spéculations gnostiques ont exercé peu d'influence sur les études de la philosophie polythéiste et celles de la dogmatique chrétienne, elles ont eu des rapports intimes avec l'enseignement de quelques sectes des premiers siècles, et ont enfanté quelques-unes de celles du moyen âge. On retrouve leurs principes, ou quelques traces de leurs principes, en Orient, chez les mandaïtes, ou disciples de saint Jean, chez les manichéens, les pauliciens, les bogomiles; en Occident,

chez les cathari, les albigeois, et plusieurs des sectes qui se rattachaient à ces dernières. L'auteur de cet article s'est attaché à constater cette filiation et à montrer en quelque sorte la perpétuité du gnosticisme à travers tout le moyen âge (3ᵉ vol. de l'*Histoire du gnosticisme*, 2ᵉ édit.), et jusque dans ce qu'on appelle les *mystères* ou les *aberrations* des templiers.

L'histoire du gnosticisme n'est pas connue. Le gnosticisme ne l'est pas lui-même. Nous l'avons dit, il ne nous reste de lui que des lambeaux de textes et des monuments presque inintelligibles. Ces monuments doivent être mieux étudiés; et ils le seront assurément. Il est à croire aussi que quelques textes de plus pourront être découverts dans nos bibliothèques. On peut consulter, en attendant, outre les écrits de saint Irénée, de Clément d'Alexandrie, d'Origène, d'Eusèbe, de saint Ephrem, de saint Epiphane, de Théodoret, de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Philastre, de saint Augustin, les *Recherches* de Lenain de Tillemont, de Macarius, de Chiflet, de Montfaucon, de Mosheim et de Beausobre. On peut y joindre un assez grand nombre de travaux plus récents, de MM. Lewald, Neander, Fuldner, Kopp, Morgenstern, Hahn, Walsh, et plusieurs autres, cités dans l'*Histoire critique du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne*, 3 vol. in-8°. Pour compléter ce travail, l'auteur doit en publier un autre ayant pour objet unique *les Monuments du gnosticisme*, dont une étude spéciale répandra un jour nouveau sur le vaste sujet que nous venons de traiter.

J. M.

GOCLENIUS (Rodolphe), né en 1547 à Corbach, et mort en 1628 à Marbourg, où il enseignait la philosophie, a donné son nom au sorite renversé, dont il donna la théorie dans son *Isagoge*. Il s'occupa de psychologie, ou plutôt d'anthropologie, de l'histoire de la philosophie, et fut regardé, par les uns, comme ramiste, à cause de son peu de goût pour la philosophie d'Aristote, et, par d'autres, comme éclectique. Le fait est, suivant Brucker, qu'il voulut concilier les partisans d'Aristote et ceux de Pierre de la Ramée. Son principal ouvrage est un *Dictionnaire philosophique*, qui le fit traiter de plagiaire par Jacques Thomasius, sous prétexte qu'il fait entrer dans cet ouvrage, et comme étant de lui, l'opuscule de Luther, intitulé *de Nominibus propriis Germanorum*, en remplaçant le vrai titre par celui-ci : *Etymologiæ germanicorum nominum*. Morhof est de l'avis de Thomasius. Quant à la valeur du *Dictionnaire philosophique* de Goclenius, elle a été appréciée dans la préface de ce recueil. Goclenius, dont le fils enseigna aussi la philosophie à Marbourg, mais qui ne paraît pas avoir laissé d'ouvrages, a encore produit les écrits suivants : *Isagoge in Organon Aristotelis*, in-8°, Francfort, 1598; — Ψυχολόγια, *h. e. De hominis perfectione, anima, ortu*, etc., in-8°, Marbourg, 1590-1597; — *Idea philosophiæ platonicæ*, in-8°, ib., 1612; — *Problemata logica et philosophica*, in-8°, ib., 1614; — *Lexicon philosophicum*, in-4°, ib., 1613. On lui attribue de plus une *Philosophia practica mauritiana*, in-8°, Cassel, 1604.

J. T.

GOETHALS. *Voyez* HENRI DE GAND.

GORGIAS, l'un des principaux sophistes, était de Léontium en Sicile. L'époque de sa naissance n'est pas bien connue : on la place ordinairement vers l'an 485 avant notre ère. Disciple d'Empédocle et de Prodicus, à ce que l'on pense, il avait longtemps étudié Parménide et se servait avec une grande facilité de tous les sophismes de Mélissus et de Zénon. Ce qui lui resta de ces diverses études, ce fut cette croyance qu'il n'y a rien de certain, rien dont on ne puisse disputer. Esprit souple et brillant, habile à entraîner ou à séduire un auditoire, rien ne lui manquait pour faire valoir et accréditer, par son exemple, cette détestable maxime. On voit, par l'*Hippias* de Platon, qu'il parcourut la Grèce et séjourna en Thessalie, que partout il charma le peuple par ses discours publics, compta beaucoup de disciples, et amassa beaucoup d'argent. Les expressions γοργιάζειν, γοργίεια σχήματα, que l'on forgea pour lui, n'impliquèrent aucun blâme à l'origine, et prouvent du moins qu'il avait réussi à faire école. L'an 424 avant notre ère, ses concitoyens l'envoyèrent à Athènes solliciter du secours contre Syracuse. Les discours brillants du rhéteur (Λάμπαδες), éblouirent les Athéniens; il obtint d'eux tout ce qu'il voulut, et consentit en retour à se fixer pour quelque temps à Athènes. Les fragments qu'Aristote et Sextus nous ont conservés de ses écrits sont loin de justifier cette admiration de la Grèce entière, et ne peuvent passer que pour des résumés dépouillés de tout ornement. Avant lui, les ouvrages sortis des écoles italiques étaient souvent intitulés *sur l'Etre;* ceux des ioniens, *sur la Nature*. Gorgias, en tête de son principal ouvrage, inscrit ce double titre avec un seul mot de plus, une négation, *sur le Non-Etre* ou *sur la Nature*. Jamais titre ne fut plus vrai. Le livre de Gorgias est une guerre déclarée à toute espèce de dogmatisme. Le seul but de l'auteur est d'y démontrer les trois propositions suivantes : 1° Rien n'existe ; 2° Si quelque chose existe, nous ne pouvons le connaître ; 3° Si quelque chose existe et peut être connu, nous ne pouvons le faire connaître aux autres.

Si une seule de ces propositions est vraie, Gorgias a raison contre le dogmatisme ; mais, pour avoir raison contre Gorgias, il faut le forcer dans le triple retranchement dont il s'entoure. Voici comment il essaye de démontrer ces trois propositions.

1°. *Rien n'existe.* — En effet, si quelque chose existe, ce ne peut être que l'*être* ou le *non-être*, ou l'un et l'autre tout ensemble. Or, ces trois suppositions sont également absurdes. D'abord, le *non-être* n'est pas : car, s'il était, il serait et ne serait pas en même temps. Il serait, c'est l'hypothèse. Il ne serait pas, puisqu'on l'appelle *non-être*. Donc le *non-être* n'est pas.

L'être n'est pas davantage ; car, s'il est, il a ou n'a pas commencé. S'il n'a pas commencé, il est éternel et, par conséquent, infini : or, l'infini ne peut être contenu ni en lui-même, puisque rien ne peut être à la fois contenant et contenu, ni en quelque autre objet, puisqu'il est infini. L'infini n'est donc nulle part, autrement dit n'est pas. Si l'être a commencé, il est sorti de quelque chose ou de rien : si de quelque chose, il existait auparavant et n'a fait que continuer d'être ; si de rien, le néant a donc donné ce qu'il n'avait pas. Donc l'être n'est pas.

L'*être* et le *non-être* ne peuvent pas non plus coexister ; car ils s'excluent l'un l'autre. Si l'un est, l'autre n'est pas, et l'on peut choisir.

2°. *Si quelque chose existe, nous ne pouvons le connaître.* — En effet, pour qu'un objet pût être connu, il faudrait que le sujet de la connaissance se confondît avec lui. Mais l'esprit devient-il blanc pour penser à la blancheur? S'il en était ainsi, si l'esprit s'identifiait avec l'objet de ses pensées, nous ne pourrions penser qu'aux objets réels, et l'on sait qu'il en est tout autrement. Enfin, avec les sceptiques de tous les temps, Gorgias triomphait des contradictions supposées de la raison et de l'expérience et de la diversité des jugements humains.

3°. *Si quelque chose existe et peut être connu, nous ne pouvons le faire connaître aux autres.* — En effet, chacun des sens est compétent dans la sphère qui lui est propre, mais pas au delà. La vue perçoit les couleurs, l'ouïe les sons; mais la vue ne peut percevoir les sons, ni l'ouïe les couleurs. Or, quand nous parlons, que transmettons-nous à nos semblables? Des sons et rien que des sons. Le langage arrive donc tout entier à l'oreille. Or l'oreille ne peut percevoir ni les idées ni leurs objets, sinon les objets et les idées seraient la même chose que notre parole.

D'ailleurs, le langage est né de l'impression que faisaient sur nous les divers objets de la nature. Les noms des couleurs, des sons, des odeurs, sont tirés de la manière dont toutes ces choses se présentent à nous. Loin donc que le langage puisse servir à faire connaître les objets, ce sont ces objets qui rendent raison du langage.

Enfin, Gorgias argumentait des erreurs des mots, et des imperfections de toutes les langues.

On nous fera grâce, sans doute, de la réfutation de tous ces sophismes dont les tristes conséquences éclatent en morale et en politique. Dans Platon, après avoir soutenu ces maximes d'une fausse rhétorique, que le devoir de l'orateur est de plaire par tous les moyens possibles; qu'il doit viser, non au vrai, mais au vraisemblable; que pour paraître homme de bien il doit se résoudre à être un scélérat, Gorgias, en la personne de ses disciples Polus et Calliclès, fait reposer toute la morale sur les principes suivants : La destinée de l'homme est de chercher le bonheur, et il le trouve dans la puissance, c'est-à-dire dans la liberté de perdre ses ennemis, de les ruiner, de les bannir, de les faire mettre à mort, en un mot de dominer partout. L'ordre de la nature est que les forts soient les maîtres, que les faibles soient opprimés. Les lois sont des chaînes forgées par les faibles, et que les forts doivent rompre en méprisant ceux qui les ont faites.

C'est dans Platon qu'il faut chercher la réfutation éloquente de ces vieilles et déplorables erreurs. Il est certain que Gorgias et les sophistes ont travaillé à corrompre la morale publique, mais il n'est pas certain que l'auteur des *Dialogues* n'ait pas un peu chargé et assombri les couleurs de son tableau. On rapporte que le sophiste de Léontium, âgé de plus de cent ans, se fit lire un jour le dialogue qui porte son nom, et s'écria : « Ce jeune homme remplacera bientôt avec honneur le poëte Archiloque. » Quoi qu'il en soit, malgré le faux éclat de son éloquence et le vide de ses déclamations emphatiques, Gorgias a rendu quelques services. Il a imprimé aux intelligences un mouvement salutaire, a

éclairci dans un grand nombre d'esprits bien des idées obscures, a contribué à former l'art et la langue de la dialectique.

On attribue à Gorgias l'*Eloge d'Hélène* et l'*Apologie de Palamède*, mauvaises déclamations que l'on trouvera dans les *Oratores græci* de Reiske, Leipzig, 1773; et dans le *Recueil des discours des rhéteurs grecs* d'Henri Estienne, in-f°, Paris, 1575.

Consultez sur Gorgias, outre *les Dialogues* de Platon, déjà cités, l'ouvrage d'Aristote *de Xenophonte, Zenone et Gorgia*, et parmi les modernes, H. E. Foss, *de Gorgia Leontino*, in-8°, Hale, 1828, et un article de Belin de Ballu dans son *Histoire de l'éloquence*. D. H.

GOTAMA, nom nouveau dans l'histoire de la philosophie, où il doit désormais tenir une place considérable. Gotama est l'auteur d'un système de dialectique qui, dans l'Inde, a joué le même rôle à peu près que l'*Organon* d'Aristote dans l'Occident, qui y est cultivé depuis plus de deux mille ans, et qui le sera sans doute aussi longtemps que l'Inde connaîtra la philosophie. Ce système s'appelle le *Nyâya*, mot sanscrit, qui veut dire *raisonnement*, et dont le sens est, comme on le voit, analogue à celui du mot grec λόγος, d'où nous avons tiré notre mot *logique*. Ainsi le *Nyâya*, ou le système de Gotama, est la logique de la philosophie indienne, et l'on peut ajouter qu'il y est la seule, bien que les autres écoles aient aussi quelques principes de logique, mais incomplets et peu scientifiques. L'école particulière de Gotama se nomme neiyâyikâ, c'est-à-dire l'école du raisonnement, et c'est encore aujourd'hui la plus répandue de toutes.

On ne sait rien de précis sur le personnage auquel on donne le nom de Gotama. L'érudition européenne, malgré sa sagacité et sa persévérance, n'a rien pu découvrir, et la tradition nationale ne donne sur Gotama, comme sur tant d'autres, que des fables insoutenables. Suivant elle, Gotama est un des douze grands rishis ou saints, qui sont les ancêtres de toutes les familles brahmaniques, et qui sont comme les douze patriarches de l'Inde. Le Râmayâna et les Pouranas attestent qu'il naquit sur l'Himâlaya, et qu'il vécut longtemps en ascète dans la forêt de Mithila et à Prayaga. Il épousa l'une des filles de Brahma, Ahalya, qu'il dut répudier, parce qu'elle s'était laissé séduire par Indra. Retiré dans les montagnes qui l'avaient vu naître, passant sa vie au milieu des plus pieuses et des plus rudes mortifications, il légua au monde ses axiomes de logique, que ses disciples commentèrent aussitôt après sa mort, et qui sont parvenus jusqu'à nous. Ainsi, pour les Indiens, Gotama est un personnage presque divin, et l'époque où il vivait se perd dans la nuit des temps à l'origine du monde. On ne dit point cependant que le *Nyâya* soit une révélation directe de la Divinité; mais l'un des disciples de Gotama passe pour l'auteur d'un hymne du *Rig-Véda*.

On a cru, mais à tort, que le *Nyâya* était cité dans les *Lois de Manou* (liv. XII, sloka 109). Il n'en est rien, et c'est William Jones qui, sur la foi d'un commentateur, a introduit dans sa traduction cette notion, qui serait si grave si elle était exacte. La traduction française s'est également trompée en la reproduisant d'après William Jones. On ne trouve le *Nyâya* cité authentiquement que dans des ouvrages posté-

rieurs à l'ère chrétienne; mais l'on ne peut douter qu'il ne soit beaucoup plus ancien, et qu'il ne soit même antérieur à l'*Organon* d'Aristote.

On ne connaît jusqu'à présent le système de Gotama que par l'analyse qu'en a donnée l'illustre Colebrooke dans ses *Essais sur la philosophie indienne*, et par l'analyse, plus détaillée et plus spéciale, accompagnée d'une traduction, qu'en a donnée l'auteur de cet article dans le troisième volume des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Colebrooke a eu le tort de mêler le système de Gotama à celui d'un autre philosophe appelé Kanada, fondateur de l'école veiséshikâ. De là quelque confusion et des obscurités qu'il eût été facile d'éviter.

La doctrine de Gotama n'est pas une doctrine logique au sens où l'est celle d'Aristote ou celle de Kant; c'est plutôt le recueil des règles de la discussion, et l'auteur indien est fort loin de la profondeur des deux philosophes qui ont le plus fait dans cette partie de la science. On en pourra juger par quelques détails fort courts.

Le *Nyâya* se compose de cinq lectures entre lesquelles se trouvent très-inégalement répartis cinq cent vingt-cinq axiomes. La première lecture est toute dogmatique; les quatre autres sont toutes polémiques, et ne pourront être bien comprises que quand on connaîtra davantage les objections des écoles anciennes auxquelles Gotama prétend répondre. La première lecture est la seule dont, jusqu'à présent, on se soit occupé, et c'est en effet la plus intéressante. Elle ne renferme que soixante axiomes.

Gotama promet la béatitude éternelle à tous ceux qui connaîtront parfaitement la doctrine qu'il enseigne; et cette doctrine se compose tout entière des seize points suivants : la preuve, l'objet de la preuve, le doute, le motif, l'exemple, l'assertion, les membres de l'assertion régulièrement formée, le raisonnement supplétif, la conclusion ; puis l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile, et enfin la réduction au silence. La connaissance approfondie de tous ces points de doctrine a pour but la destruction de l'erreur, et de tous les maux que l'erreur entraîne. Voilà ce qu'on doit appeler les seize topiques du *Nyâya*, et non point les seize catégories, comme le dit Colebrooke, adoptant ici un mot consacré à exprimer de tout autres idées. Ainsi, dans le système de Gotama, pour que la discussion soit régulière et complète, il faut d'abord établir la preuve sur laquelle on prétend fonder l'assertion que l'on soutient. Est-ce la perception sensible qu'on prétend invoquer? Est-ce le raisonnement indépendamment des faits sensibles? Est-ce l'analogie ou la comparaison? Est-ce enfin le témoignage, celui des hommes ou celui de la révélation? Tel est le point qu'il faut fixer avant tout. Ceci posé, on doit indiquer l'objet de la preuve. Cet objet ne peut d'une manière générale qu'être l'un des douze suivants : l'âme, le corps, les organes des sens, les objets des sens, etc. Après la preuve et l'objet de la preuve, vient le doute qu'on peut élever sur cet objet, et qu'il faut tout d'abord résoudre pour que l'existence en soit parfaitement certaine. Le doute se fonde sur un motif qu'il faut justifier; et pour que l'objet de la preuve, qui va devenir tout à l'heure l'objet de l'assertion, soit aussi clair que

possible, il faut prendre un exemple qui le fasse comprendre, en étant plus clair que lui, et en le mettant dans tout le jour nécessaire. Ces précautions préliminaires une fois prises, on peut poser l'assertion que l'on prétend soutenir, et qui peut être universelle ou particulière, spéciale ou hypothétique, selon qu'elle s'appuie sur les quatre preuves, ou sur une seule, ou sur un exemple admis par les deux interlocuteurs, ou sur une simple hypothèse dont ils conviennent. L'assertion, pour être régulière et complète, doit avoir cinq membres : la proposition, la raison, l'éclaircissement, l'application et la conclusion. C'est ce que Colebrooke a appelé le syllogisme indien, et l'on doit dire que ce rapprochement, s'il n'est entièrement faux, est pourtant fort peu exact. Pour appuyer l'assertion reposant sur ses cinq membres, il faut ajouter de plus un raisonnement supplétif que Colebrooke appelle encore, par une analogie un peu forcée, réduction à l'absurde. Enfin, après ces huit topiques, vient la conclusion ou *nirnaya*, qui pose définitivement la thèse. Il ne reste plus, quand elle est ainsi posée, qu'à la défendre contre toutes les attaques de l'adversaire qu'on réduit enfin au silence, après avoir réfuté contradictoirement ses objections, avoir démasqué ses chicanes, réfuté ses sophismes, éludé ses fraudes et démontré la futilité de ses réponses.

Voilà toute la dialectique de Gotama : elle est fort loin, comme on peut le voir d'après cette très-rapide esquisse, de la prodigieuse analyse de l'*Organon*, ou même des théories moins profondes et moins exactes de la *Critique de la Raison pure*. C'est un code ingénieux et un peu superficiel de l'argumentation; mais Gotama a pu s'acquérir par là, dans l'Inde, une gloire qui n'a pas été moins durable ni moins utile que celle d'Aristote dans l'histoire de la logique chez les Occidentaux. Voilà son titre unique en philosophie; et ce serait traiter fort légèrement les choses que de ne pas le trouver considérable. Il n'a pas été donné à tous les peuples de produire des systèmes de logique. Il faut descendre bien profondément dans l'intelligence humaine pour y découvrir les dernières et fermes assises sur lesquelles reposent son développement et son activité régulière. Aristote est infiniment plus profond et plus complet que Gotama. Il arrive jusqu'aux principes essentiels, et il a poussé si loin la recherche, que personne depuis lors n'a pu le dépasser, et ne le pourra jamais dans le domaine de la logique pure. Gotama n'a pas connu le syllogisme, pas plus qu'il n'a connu les catégories, malgré ce qu'en ont pu dire Colebrooke et quelques auteurs qui, comme William Jones, ont cru, sur la foi d'une tradition fort incertaine, que le *Nyâya* avait servi de modèle à l'*Organon*. Mais si Gotama est fort au-dessous d'Aristote et de Kant, son mérite relatif n'en est pas moins immense : il a eu le génie qui convenait à l'Inde, au pays où il était né, et au développement intellectuel que ce pays pouvait acquérir. La dialectique de Gotama a produit un mouvement d'études aussi grand au moins que l'*Organon*, quoique fort différent. Il l'a entretenu et l'entretient encore. En d'autres termes, l'étude de la pensée dans l'Inde ne devait pas être poussée aussi avant qu'elle l'a été dans des pays et dans des siècles plus heureux et plus civilisés. Il n'a pas tenu à Gotama qu'elle ne fût étendue et approfondie autant qu'elle pouvait l'être par la philosophie indienne, et

la preuve, c'est que depuis plus de vingt siècles la philosophie indienne s'est contentée de cette dialectique. A ce résultat, limité comme il l'est, il y a certainement des causes fort graves que pourrait découvrir la philosophie de l'histoire. Ces causes ont été nécessaires : le génie indien a dû s'y soumettre, et c'est assez pour la gloire impérissable d'un philosophe d'avoir mené la science jusqu'à cette limite infranchissable où s'arrêtait l'esprit même du peuple auquel il s'adressait. Gotama doit donc, toute réserve d'ailleurs étant faite, se placer désormais à côté du législateur de la logique en Grèce; et s'il est au-dessous de lui, il n'en est pas moins le seul, avec Kant chez les modernes, qui soit digne de figurer à ses côtés.

Voyez plus loin, pour de plus complets détails, l'article Nyaya et aussi l'article Philosophie indienne. B. S.-H.

GOUT (Sens du). *Voyez* Sens.

GOUT [Esthétique]. On appelle *goût* cette faculté de l'esprit qui nous fait discerner et sentir les beautés de la nature et ce qu'il y a d'excellent dans les ouvrages de l'art.

Cette dénomination est empruntée au sens physique qui perçoit les saveurs : on a transporté le nom de ce sens à la faculté de l'esprit qui perçoit ce qu'il y a de beau et ce qu'il y a de laid dans les objets que nous contemplons.

Il en est du goût intérieur comme du goût extérieur : certaines choses lui agréent, d'autres lui répugnent; un grand nombre le laissent indifférent ou incertain, et l'habitude, les associations d'idées et la mode exercent la plus grande influence sur ses jugements. Ce sont ces analogies frappantes qui, dans toutes les langues polies, ont fait donner le nom qui désigne le goût physique à la faculté de percevoir, avec un sentiment de plaisir, ce qui est beau, et avec un sentiment de dégoût, ce qui est laid dans chaque espèce de chose (Reid, *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, liv. III).

Nous sommes loin de vouloir contester ces analogies, mais on ne peut trop se mettre en garde contre une assimilation exagérée qui mènerait aux plus fâcheuses conséquences. Il ne s'agit pas seulement de maintenir à l'une de nos plus éminentes facultés son rang et ses prérogatives; cette confusion ouvre la porte au sensualisme et au scepticisme, et leur livre le domaine des arts et de la littérature. La science, qui étudie le beau et les principes de l'art, doit attacher la plus haute importance à cette question psychologique et ne laisser planer sur elle aucune équivoque. Il y va de son existence comme de la dignité de son objet. Si une part doit être faite à la sensibilité, dans l'analyse du goût on ne peut trop faire ressortir l'élément rationnel qui le constitue dans son essence.

Quand je dis qu'un objet est beau, le jugement que je porte ne se confond pas avec le plaisir que me fait éprouver la vue de la beauté. Le premier de ces faits est un acte de ma raison; le second, une impression de ma nature sensible, et, pour s'accompagner, ils n'en sont pas moins profondément distincts. Il y a plus, la perception et le jugement doivent précéder la sensation. Si l'objet ne m'était apparu comme beau, si je

ne l'avais jugé tel, je serais resté indifférent à son égard, il n'aurait éveillé en moi aucun sentiment. Ensuite, quelle est cette qualité qui me le fait nommer beau? exprime-t-elle une simple relation entre lui et ma sensibilité? n'est-il beau que parce qu'il est approprié à mes organes et à mes besoins? cessera-t-il de l'être quand je ne le verrai plus? le serait-il moins quand il ne ferait sur moi aucune impression? Non; il est clair que cette qualité est indépendante de tout rapport avec moi et avec mes organes, avec ma constitution sensible, et que, quand j'affirme qu'une chose est belle ou laide, je ne veux pas dire seulement qu'elle est capable de me faire éprouver une sensation agréable ou désagréable, comme lorsque je porte un fruit à ma bouche, et qu'il me paraît doux ou amer. Mais il est un autre caractère par lequel le goût intellectuel diffère essentiellement du goût physique, et ses jugements des perceptions sensibles, c'est qu'en réalité il nous met en rapport avec l'invisible. Nous l'avons démontré (*Voyez* Beau), la beauté physique elle-même ne réside point dans la matière en soi et dans ses propriétés, mais dans les rapports selon lesquels ses éléments sont combinés, dans sa forme, dans la régularité des mouvements, l'éclat, la pureté, la vivacité des couleurs. Or, la proportion, l'ordre et la régularité sont les effets visibles de l'intelligence; la matière n'est belle qu'autant qu'apparaît en elle la force, la vitalité, qu'autant qu'elle porte l'empreinte et le cachet de l'esprit. A plus forte raison les sens ne sont-ils pas capables de comprendre et d'apprécier la beauté morale ou spirituelle. Il est donc évident que la faculté qui est appelée à discerner le beau dans les ouvrages de la nature et de l'art dépasse l'étroit horizon des sens, qu'elle atteint dans le visible l'invisible, le spirituel, l'idéal, et, qu'en ce point, elle offre la plus grande analogie avec cette faculté supérieure de l'intelligence qui nous met en communication avec le monde des idées. Toutefois il faut prendre garde de tomber dans une autre exagération, et d'assimiler tout à fait le goût à la raison qui conçoit les vérités abstraites, à l'entendement qui, dans ses jugements et ses raisonnements, sépare et rapproche le particulier et le général, l'abstrait et le concret, l'idéal et le réel. Le goût est une faculté mixte; c'est là son caractère distinctif : il renferme un double élément comme son objet. La beauté ne se révèle à nous que sous des formes sensibles, dans des images ou des symboles qui nous la cachent et nous la montrent à la fois. L'idée pure dépouillée de toute forme, dans sa nature abstraite, s'adresse à l'entendement et non au goût; elle ne nous apparaît pas comme belle mais comme vraie. La faculté qui voit et contemple le beau ne le saisit donc que dans sa manifestation sensible; elle habite à la fois deux mondes, celui des sens et celui de la raison; messagère entre le ciel et la terre, elle supprime la distance qui les sépare; interprète des choses invisibles, elle nous traduit leurs vivants symboles. Elle n'a pas besoin de comparer l'idée et la forme, elle les perçoit simultanément, dans leur conformité et leur convenance, par une sorte d'intuition. Telle est la vraie nature de la faculté qui nous met en relation avec le beau. Elle prend le nom de goût lorsqu'on l'envisage dans sa fonction législatrice et judiciaire. Quoiqu'elle offre un côté sensible, l'élément essentiel qui la constitue appartient à la raison; elle n'est même, à vrai dire, qu'une des formes de cette faculté souveraine

qui prend différents noms selon les objets auxquels elle s'applique : *raison* proprement dite lorsqu'elle s'exerce dans la sphère des vérités spéculatives; *conscience* lorsqu'elle nous révèle les vérités morales ou pratiques; *goût* lorsqu'elle apprécie la beauté et la convenance, dans les objets du monde réel ou dans les productions des arts.

Nous aurions à rechercher maintenant les caractères d'un autre élément qui accompagne les jugements du goût : le sentiment que fait naître en nous la perception du beau. Quoiqu'il appartienne tout entier à la sensibilité, il ne diffère pas moins des plaisirs des sens que la perception du beau et les jugements du goût des notions sensibles. Sur ce point, il faut consulter la savante et profonde analyse de Kant (*Critique du Jugement*). Sa description des caractères de la jouissance esthétique ne laisse rien à désirer. Selon Kant, le plaisir qui accompagne les jugements du goût est d'une nature *désintéressée*, il ne provoque en nous aucun désir; l'objet nous intéresse, sans doute, en ce sens qu'il nous plaît, nous aimons à le contempler, un charme particulier nous attire vers lui, mais nous n'éprouvons aucun besoin de le faire servir à notre usage, de le consommer ou de le détruire. Loin de là, il nous semble devoir subsister par lui-même et pour lui-même, et n'avoir aucun rapport avec notre nature individuelle. L'âme se sent libre en sa présence, comme lui est, vis-à-vis d'elle, libre et indépendant : c'est donc une jouissance d'un ordre tout particulier; une jouissance *libérale*. Cet oubli de nous-mêmes et de nos besoins fait que nous ne songeons pas même à l'existence réelle de l'objet; une belle conception, une image, une représentation fictive nous plaît autant et souvent plus que la réalité même. Le goût est encore barbare lorsqu'au sentiment du beau doit se mêler l'agrément qui naît d'un désir satisfait. Les plaisirs du goût ne se distinguent pas moins de ceux qui accompagnent les jugements de la conscience morale. Ceux-ci sont d'une nature tout à fait noble, sans doute, mais ils ne nous laissent pas indifférents à l'existence de leur objet, ils éveillent en nous l'idée d'une loi obligatoire à laquelle la volonté de l'agent est soumise. Il y a trois sortes de plaisirs qui correspondent aux idées de l'utile, du bien et du beau : le premier est purement sensible, le second est pratique, le troisième contemplatif. Ou les objets nous agréent, ou ils provoquent notre estime, ou ils nous plaisent. Nous partageons la première de ces jouissances avec les bêtes, la seconde appartient aux êtres raisonnables, la troisième est particulière à l'homme et ne peut se rencontrer que dans une nature à la fois intelligente et sensible. — Nous ne suivrons pas Kant dans les détails de cette analyse semée d'observations profondes autant qu'ingénieuses. Il est un point d'ailleurs sur lequel nous sommes forcés de nous séparer de ce philosophe. Kant reconnaît le caractère d'universalité qui appartient aux jugements du goût; mais, dominé par l'idée qui fait le fond de son système, et préoccupé du côté sensible que nous avons signalé plus haut, il fait du beau l'objet d'une jouissance générale et du goût une sorte de *sens commun* (*sensus communis*). Il distingue, il est vrai, celui-ci des sens externes et de la raison ignorante et sans culture qui, dans le vulgaire des hommes, juge d'après des idées vagues et confuses. Le goût, suivant ses expressions, « juge avec une nécessité générale, mais purement subjective. » Il a beau insister sur cette nécessité inté-

rieure, sur les lois de l'imagination inhérentes à l'esprit humain, il n'en conteste pas moins le caractère objectif et absolu de cette faculté et de ses décisions.

Dans le domaine du beau comme dans celui du vrai, Kant, après avoir tenté de soustraire sa raison et ses idées aux atteintes du scepticisme, nous paraît assurer le triomphe de ce dernier. Nous ne pouvons également souscrire sans réserve à cette dénomination de sens commun donnée au goût. Elle n'est vraie que d'une manière métaphorique, comme l'on dit quelquefois le *sens* ou l'*organe* du beau. On ne peut trop le redire, le goût, malgré l'élément sensible mêlé à ses jugements, n'est autre que la raison elle-même, et il participe de tous ses caractères, de sa nécessité, de son universalité; comme elle, il est objectif et absolu.

Il existe un scepticisme esthétique comme un scepticisme scientifique, moral et religieux; sa devise est la maxime vulgaire : « On ne peut disputer des goûts. » Ses arguments sont les mêmes; le principal consiste à faire ressortir la diversité des jugements que portent les hommes sur le beau et le laid, les formes bizarres que prend le goût chez les différents peuples, les changements et les révolutions qui s'opèrent dans les arts et la littérature. Beaucoup d'esprits fort sages, et qui reculeraient effrayés devant les conséquences du scepticisme religieux ou moral, paraissent disposés à faire bon marché de la vérité esthétique. Il est nécessaire de leur montrer où conduit une pareille concession; car c'est ici surtout le cas d'appliquer la maxime : « On ne fait pas au scepticisme sa part. » Certes nous sommes loin de vouloir effacer les différences qui séparent les diverses sphères du développement de l'esprit humain. L'art a son caractère propre, par lequel il se distingue de la science, de la morale et de la religion (*Voyez* Arts); mais les idées qui leur servent de base n'en conservent pas moins leur solidarité. Lorsqu'elles sont menacées, elles doivent proclamer hautement cette unité, qui est celle de la raison elle-même. Ainsi, à ceux qui sont frappés surtout du caractère universel des vérités mathématiques, nous ferons remarquer qu'il y a aussi une beauté mathématique, et que le goût qui la reconnaît et l'admire a les mêmes droits que la raison qui juge les vérités abstraites. Cette identité a été aperçue dès l'origine de la science, et il ne faut pas croire que les rapports établis entre les lois des nombres et celles de l'harmonie, entre l'astronomie et la musique, soient une rêverie pythagoricienne. Il y a dans les proportions numériques, dans la régularité des mouvements et des formes, une excellence qui se traduit immédiatement aux yeux. Non-seulement le monde nous offre ce genre de beauté dans les lois qui font sa stabilité; tous les arts l'empruntent plus ou moins. Il prédomine dans l'architecture. Dans la sculpture et la peinture, quoiqu'il cède la place à des formes plus libres et plus animées, il fournit les lois de la perspective, préside aux proportions, à l'ordonnance et au groupement des figures. Dans la musique, il reprend toute son importance, et, s'il le cède encore à un élément supérieur, à l'expression, la cadence, la mesure, l'harmonie, lui appartiennent. La poésie lui doit les lois du rhythme et plusieurs des règles de la prosodie. Il n'est pas plus permis au goût d'enfreindre ces lois fondamentales qu'à la raison de violer celles de la mécanique. Pin-

dare y est soumis comme Archimède. Veut-on un autre exemple dans l'ordre de la beauté physique? que l'on considère la figure humaine. Une loi invariable et qui ne laisse aucune prise à la diversité des goûts, est celle de la disposition des organes. En vertu de cette loi, les organes affectés à l'intelligence doivent prédominer sur ceux qui se rapportent aux fonctions physiques. Renversez cet ordre, vous rapprochez l'homme de l'animal, vous changez la beauté en laideur, la figure humaine s'éloigne dans la même proportion de son type idéal, elle perd sa noblesse, et n'exprime plus que la bassesse, la stupidité, la férocité. Lisez dans Winckelmann la description du profil grec, vous verrez que les conditions de la beauté physique sont aussi peu arbitraires que les proportions géométriques. Quant au beau moral, nous pourrions reproduire la thèse soutenue par Platon, celle de l'identité du bon et du beau, et par là démontrer les rapports intimes de la conscience morale et du goût. Kant a fait, il est vrai, parfaitement ressortir la différence qui existe entre ces deux facultés. L'une apprécie les actions d'après leur conformité avec leur fin, et soumet la liberté à une règle obligatoire; l'autre, faisant abstraction de la fin des êtres et ne considérant que leur libre développement, contemple l'image de la loi elle-même, réalisée d'une manière vivante et harmonieuse; elle ne connaît pas, à proprement parler, de vertus, mais des qualités grandes, nobles, généreuses, qui émanent d'une âme heureusement et richement douée. On le voit, le principe du beau et du bien est le même, savoir : l'excellence d'une nature qui se développe conformément à sa loi, obligée dans un cas, libre dans l'autre; le point de vue seul est différent. Ainsi, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, on ne peut attaquer le caractère absolu du goût sans porter une atteinte funeste à la conscience et à la vérité morale.

Il y a aussi un côté divin dans le beau, et le goût offre une étroite affinité avec le sentiment religieux. Ailleurs (*Voyez* Arts), nous avons dû insister sur leur distinction. Ici nous rétablissons leur unité; le goût peut être faible et le sentiment religieux très-développé dans le même individu; mais ce n'est là qu'une différence de degré; celui auquel manquerait le sens du beau, et qui ne saurait le reconnaître dans les images que lui en offrent la nature et l'art, ne comprendrait rien aux symboles de la religion et du culte, il est douteux même que son intelligence pût s'élever à l'idée des perfections divines, le parfait et le beau étant identiques dans leur origine et leur principe.

Nous avons également démontré (*Voyez* Esthétique) le caractère absolu du goût et de ses règles fondamentales dans le domaine de l'art. L'art n'est pas une imitation de la nature, mais il obéit aux mêmes lois, et l'idéal qu'il représente n'est que l'idée dont elle poursuit elle-même la réalisation. La nature et l'art imitent tous deux un même modèle. D'un autre côté, ces symboles, que l'art emprunte au monde réel, il ne les façonne pas arbitrairement, mais avec une libre nécessité, c'est-à-dire en se soumettant d'instinct à des lois qui le dominent à son insu. Le goût a donc des règles d'appréciation fixes, un *criterium* à l'aide duquel il peut juger les productions du génie, et distinguer ce qui est beau d'une beauté immuable et absolue dans les créations de l'esprit humain comme dans les œuvres de Dieu.

Comment toutefois expliquer la diversité des goûts et des jugements que portent les hommes sur le beau, soit réel, soit artistique ou littéraire? Par les mêmes raisons et les mêmes causes qui servent à rendre compte de la diversité et de la contradiction des opinions en matière de vérité, de justice et de moralité, sans que le caractère absolu de la raison et de la conscience en soit altéré. Le goût, comme toutes les facultés humaines, est susceptible d'éducation et de culture : il se développe, se modifie, se perfectionne, et se corrompt. Il y a un goût sain, et un goût dépravé. On ne peut nier qu'une mauvaise éducation, des habitudes vicieuses, des associations d'idées bizarres, ne donnent à quelques hommes un goût qui se plaît aux choses grossières, extravagantes. La coutume, l'imagination, le tempérament, le climat, l'organisation sociale, les mœurs, les idées religieuses, exercent une grande influence sur le goût des nations et des individus. La recherche de toutes ces causes n'est pas une des parties les moins importantes de l'histoire des arts et de la littérature.

Consultez, outre les ouvrages indiqués aux articles Beau et Esthétique : Herder, *des Causes de la décadence du goût chez les différents peuples*, in-8°, Berlin, 1775. — Signorelli, *del Gusto et del Bello*, in-8°, Naples, 1707. — Rollin, *Réflexions générales sur le goût*, dans le *Traité des études*. — Cartaud de la Villate, *Essai historique et philosophique sur le goût*, in-12, ib., 1751. — Siran de la Tour, *l'Art de sentir et juger en matière de goût*, in-8°, Strasbourg, 1790. — Les traités de Montesquieu, de d'Alembert, de Marmontel, de Lecat, de Bitaubé, de Formey, etc., dans les œuvres de ces écrivains. — Hume, *of the Standard of taste, and of the Delicaty of taste*, dans ses *Essais* et *Traités*. — Cooper, *Lettres sur le goût*, in-8°, Londres, 1771. —Gérard, *Essai sur le goût*, in-8°, ib., 1759. — Alison, *Essai sur la nature et les principes du goût*, in-4°, Edimbourg et Londres, 1790. — Winckelmann, *de la Capacité de sentir le beau dans les arts, et de son éducation* (all.).

C. B.

GOVÉA (Antoine de), né à Béja, en Portugal, vers l'année 1505, mort à Turin en 1565, fut doué d'un de ces esprits alertes, inquiets, remuants, propres à toutes les entreprises, que le public encourage volontiers par ses applaudissements, même dans leurs écarts, mais auxquels il n'accorde jamais une estime durable. Antoine de Govéa vint à Paris, dès qu'il eut achevé ses études littéraires; il se rendit ensuite à Lyon, où il publia, en 1539, des poésies latines d'un genre peu grave : il s'était proposé d'imiter Ovide et Catulle. Après avoir laissé de côté les lettres pour la jurisprudence, et la jurisprudence pour la philosophie, il vint à Paris, en 1544. C'est là qu'il eut avec Pierre La Ramée (*Ramus*) ces grands débats dans lesquels intervint l'autorité peu compétente du parlement de Paris. La Ramée, l'un des premiers détracteurs de la scolastique, avait parlé d'Aristote en des termes qui résonnèrent fort mal aux oreilles des docteurs de l'école. Govéa se chargea de confondre ce novateur impie, et publia contre lui le plus véhément pamphlet. Le parlement adopta la cause d'Aristote, et François I[er] fut de l'avis du parlement. Ces controverses firent grand bruit; on ne parlait de rien moins que d'envoyer aux galères le docteur qui

avait osé s'inscrire contre la parole du *maître*. Cependant on prit à son égard une résolution moins brutale : on confia le règlement de cette affaire à un tribunal d'arbitres. La Ramée désigna pour les siens maîtres Jean Quentin, docteur en droit, et Jean de Bomont, docteur en médecine; Govéa voulut être représenté par maîtres Pierre Danès et François de Vicomercat; le cinquième arbitre, nommé par le roi, fut Jean de Solignac, docteur en théologie. La Ramée fut condamné comme « téméraire, arrogant et impudent d'avoir réprouvé et condamné le train et art de logique receu de toutes les nations, que luy mesme ignorait. » Cette éclatante victoire, remportée sur un adversaire aussi notable, ne paraît pas toutefois avoir assez flatté l'amour-propre de Govéa pour l'attacher à l'étude de la philosophie : il la négligea bientôt pour revenir à la jurisprudence, et il acquit un grand renom, comme docteur en droit, dans les chaires de Toulouse, de Cahors, de Valence et de Grenoble. Ses écrits philosophiques sont : *Porphyrii Isagoge in latinum translata*, in-8°, Lyon, 1541; — Antonii Goveani *pro Aristotele responsio adversus Petri Rami calumnias, ad Jacobum Spifamium*, in-8°, Paris, 1543; — Antonii Goveani *Commentarius in M. Tullii Ciceronis Topica*, in-8°, ib., 1543 et 1545; in-4°, 1554. Ce commentaire des *Topiques* est peu étendu; il est néanmoins estimé. On peut lire encore ses *Animadversions pour Aristote* : il y a de la verve méridionale, du trait, de la passion; mais on y trouve aussi beaucoup de gros mots. L'opinion de Govéa sur Aristote, c'est qu'en matière de dialectique ce philosophe ne peut faillir, et que lui préférer Platon c'est être insensé, *non sana mens Rami*. Govéa aborde successivement toutes les parties de la logique péripatéticienne, et développe sans mesure la démonstration des formules syllogistiques. En lisant cet écrit, qu'on peut considérer comme le manifeste du parti conservateur contre les hypothèses aventureuses de quelques libres esprits, on entend encore retentir, dans l'école du XVIe siècle, un faible écho des controverses du moyen âge. Ainsi, La Ramée a pris parti pour les réalistes; il a posé l'universel hors du particulier, pour attribuer toutes les conditions de l'être aux genres, aux espèces, aux *seconds de la substance*. Govéa lui répond que l'universel ne subsiste pas hors du particulier; qu'il n'est peut-être, à voir au fond des choses, qu'un pur concept, ἔννοια, πρόληψις, une idée, et (les termes sont curieux) une *idée innée*, « insita a natura in sensibus nostris notio. » Il est donc bien vrai que le nominalisme ne conduit pas toujours au sensualisme.

B. H.

GRAMMAIRE, GRAMMAIRE GÉNÉRALE. Outre les grammaires particulières qui enseignent les règles propres à chaque idiome, grammaires qui varient selon les temps et les lieux, subordonnées qu'elles sont à toutes les vicissitudes des langues qui suivent elles-mêmes les révolutions des peuples, il est une grammaire universelle, invariable, qui, s'élevant au-dessus des formes particulières et des usages locaux ou transitoires, dicte des règles immuables, communes à toutes les langues, et qui cherche la raison de faits qu'au milieu d'une si grande diversité d'idiomes on retrouve partout identiques. On la nomme de différents noms : *Grammaire générale* ou *universelle*, si on la

considère comme s'appliquant à toutes les langues; *Grammaire raisonnée*, si on considère les procédés de comparaison et de raisonnement qu'elle emploie; *Grammaire philosophique* enfin, si on l'envisage comme donnant la raison de ce qui est commun à toutes les langues et comme empruntant cette explication à la philosophie.

Quelle est en effet la science qui nous donnera une telle explication si ce n'est la philosophie? Quoi qu'en aient dit certains sophistes, amis du paradoxe, qui, prétendant que l'homme ne pense que parce qu'il parle, auraient volontiers donné à la parole la priorité sur la pensée, il est évident aux yeux du bon sens que la parole ne sert qu'à exprimer la pensée, qu'elle se calque nécessairement sur elle, qu'il ne peut y avoir dans les langues que ce qu'il y a dans l'esprit, et que par conséquent, pour trouver la raison de ce qu'il y a de commun à toutes les langues, il faut pénétrer dans l'esprit humain lui-même, afin de découvrir ce qu'il y a d'uniforme dans tous dans les opérations de la pensée. Or c'est là l'office de la philosophie, de cette partie du moins de la philosophie qu'on nomme psychologie. Aussi la *Grammaire générale* a-t-elle toujours été regardée comme un appendice, sinon comme une partie essentielle, de la philosophie; à ce titre elle ne pouvait manquer de trouver place dans un Dictionnaire des sciences philosophiques.

S'il est vrai que les langues ne soient que le calque de la pensée, il nous suffira, pour poser les fondements de la *Grammaire générale*, de faire l'analyse de la pensée, ou plutôt d'emprunter à la psychologie cette analyse qu'elle a depuis longtemps exécutée; avec ce secours, nous pourrons procéder synthétiquement et faire *à priori* la théorie du langage.

Or, nous savons que la pensée se produit sous deux formes et ne peut se produire que sous ces deux formes, l'*idée*, le *jugement*: l'*idée*, qui représente les choses purement et simplement; le *jugement*, qui prononce sur elles, qui leur attribue ou leur refuse certaines qualités. Nous savons aussi que les jugements supposent des idées; que les idées sont les éléments des jugements. Les langues auront donc à exprimer des idées et des jugements. Les *idées* sont exprimées par les *mots*, les *jugements* par les *propositions*; et de même que les *idées* sont les éléments du *jugement*, les *mots* sont les éléments de la *proposition*.

Mais il y a dans les langues une foule de mots divers : nous faudra-t-il donc les connaître tous? Ces mots, malgré leur différence de son, de forme, peuvent être envisagés seulement sous le rapport des fonctions qu'ils remplissent dans le discours, et ils se réduisent alors à un petit nombre d'espèces qu'on appelle les *parties du discours*. Or, quelles sont ces parties essentielles du discours? Si ce que nous avons avancé sur les rapports de la grammaire générale et de la psychologie est vrai, l'analyse de la pensée devra encore ici nous fournir la réponse.

Toute pensée se résout en jugements, et les jugements eux-mêmes se résolvent en idées. Or, qu'y a-t-il dans tout jugement? D'abord l'idée d'une *substance*, d'une chose envisagée comme possédant ou excluant certaines qualités; puis l'idée d'une *qualité*, d'une manière d'être; enfin l'opération de l'esprit qui attribue ou refuse la qualité à la substance, qui *affirme* que l'être est ou n'est pas d'une certaine manière, que le sujet possède ou exclut un certain attribut. Il devra donc y avoir

trois espèces de mots essentielles à toute langue : l'expression de la substance, celle de la qualité, celle de l'affirmation portée sur le lien qui les unit : ce sont le *substantif* ou *nom*, l'*adjectif* et le *verbe*. *Verbe* veut dire *parole;* c'est qu'en effet ce mot est celui qui constitue véritablement la parole : on ne parle que pour se comprendre, et sans le verbe, sans l'affirmation qu'il exprime, les mots n'auraient plus aucun sens, ou du moins aucune valeur; ce seraient des pierres sans ciment.

Ces trois espèces de mots suffisent-elles à exprimer toutes nos pensées ? Elles suffiraient si les objets dont nous nous occupons étaient toujours considérés isolément; mais le plus souvent ils ont des rapports avec d'autres objets; il devient alors nécessaire d'exprimer ces rapports. Quand je dis : *Dieu est bon*, le sujet et l'attribut expriment chacun une seule idée, dégagée de tout rapport, et ils doivent alors être exprimés chacun par un seul mot; mais si je dis : *Les dieux des païens étaient indignes de respect*, le sujet *les dieux* est en rapport avec les mots *les païens* qui le déterminent, et l'attribut *indignes* est en rapport avec les mots *de respect* qui en complètent l'idée. Ces rapports sont ici exprimés par le mot *de*. Les grammairiens ont nommé *préposition* cette nouvelle espèce de mots, parce qu'elle se place généralement avant le nom qui est en rapport avec le sujet ou l'attribut et qui en complète l'idée.

Il peut de même y avoir des liens entre les faits, entre les jugements, et par conséquent entre les propositions qui les expriment, et il faudra une cinquième espèce de mots pour exprimer ces rapports d'un nouveau genre : c'est l'office de la *conjonction*. La conjonction unit les propositions entre elles, comme la préposition unit les mots.

Substantif, adjectif, verbe, préposition, conjonction, tels sont donc les mots essentiels à toute langue. S'il n'y a dans le discours que des propositions, soit isolées, soit unies et combinées entre elles, et si l'analyse que nous avons faite de la proposition est fidèle, il ne semble pas qu'il y ait place pour d'autres espèces de mots que les cinq que nous venons d'énumérer. Comment se fait-il donc qu'au lieu de cinq parties du discours, les grammairiens en comptent dix. Qui deviennent dans notre théorie grammaticale l'*article*, le *pronom*, le *participe*, l'*adverbe*, l'*interjection ?*

Passons rapidement en revue ces différentes espèces de mots, et montrons qu'elles rentrent dans celles que nous connaissons déjà, qu'elles n'en sont que des subdivisions ou des composés.

L'*article* exprime une modification particulière du substantif; il annonce qu'il doit être pris dans un sens concret et non dans un sens abstrait, qu'en outre il doit être envisagé sous le rapport de son étendue, comme le nom d'un genre ou d'un individu. C'est ce qu'on sentira immédiatement en prenant quelque exemple où le même substantif soit employé avec l'article et sans article. L'*homme* lâche n'est pas *homme :* dans cet exemple, l'article placé devant *homme lâche*, qui forme le sujet, indique que le mot *homme* est pris dans un sens déterminé; c'est le nom d'une classe, celle des *hommes lâches;* dans l'attribut, *homme* est pris dans un sens abstrait, indéterminé, comme exprimant seulement l'ensemble des caractères qui font qu'un homme est homme: c'est ce qu'indique l'absence de l'article. On le voit, l'article ne fait

qu'exprimer une face, une manière d'être des substances. Or c'est là, nous le savons, l'office des *adjectifs*. Au reste l'article est tellement loin d'être une partie essentielle du discours, que nombre de langues, à commencer par la langue latine, ne le connaissent pas ou le remplacent par des adjectifs, soit par l'adjectif numéral, soit par l'adjectif démonstratif; et pour les langues mêmes qui l'admettent, rien de plus arbitraire que l'usage qu'elles en font, les unes l'omettant quand les autres l'emploient, et la même langue pouvant à volonté l'omettre ou l'employer.

C'est à l'*adjectif* encore que nous rapporterons le *participe*. Il n'en est évidemment qu'une espèce ou une forme, et n'en diffère que par des circonstances d'origine tout à fait indifférentes ou par des propriétés purement accessoires. S'il vient du verbe, s'il participe jusqu'à un certain point à la nature du verbe en ce qu'il admet des changements de temps et peut même avoir un régime, il remplit du reste toutes les fonctions de l'adjectif; il en subit toutes les modifications, il est soumis aux mêmes règles grammaticales; il n'est donc qu'un adjectif.

Le *pronom*, comme le dit sa dénomination, tient la place du nom; il en remplit toutes les fonctions, il en subit toutes les modifications de genre, de nombre; seulement il joint à l'idée de la personne ou de l'objet dont il remplace le nom l'idée du rôle que cette personne ou cet objet joue dans l'acte de la parole. Or c'est là une fonction accessoire qui peut mériter d'être notée, mais qui ne change en rien la nature du nom; c'est une nuance dans la manière d'exprimer la substance, mais ce n'est pas un caractère essentiel et distinctif qui puisse donner lieu à la création d'une nouvelle espèce de mot. Le *pronom* ne sera donc pour nous qu'une forme du *nom*.

L'*adverbe* semble différer entièrement des cinq parties du discours que nous avons admises comme essentielles; mais si nous soumettons à l'analyse cette nouvelle espèce de mot, et que nous remontions à son origine, nous reconnaîtrons que pour le sens, et souvent dans la forme même, il est l'équivalent d'une préposition jointe à son complément: l'adverbe *ensuite* est pour *dans la suite*, *d'abord* pour *dès l'abord*; *sagement* est pour *sagaci mente*, qui lui-même n'est qu'une abréviation de *cum sagaci mente*. L'*adverbe* n'est donc qu'un mot mixte, composé de deux éléments simples que déjà nous connaissons, la *préposition* et le *nom*.

L'*interjection* n'est pas, à proprement parler, un élément de la proposition; c'est une proposition entière, c'est l'expression d'un sentiment vif, d'une pensée complète, mais qui est encore dans sa forme primitive, dans sa complexité, son indivisibilité natives. *Hélas!* est pour *je suis bien malheureux*; *oh!* pour *je suis fort étonné*.

En ramenant ainsi plusieurs espèces de mots aux cinq parties du discours que nous avons admises comme essentielles, nous n'avons nullement la prétention de les bannir des grammaires, et bien moins encore de la nomenclature des grammairiens ou du langage vulgaire. Elles peuvent, nous le reconnaissons, donner lieu à d'utiles remarques qu'il est nécessaire de consigner à part. Tout ce que nous avons voulu établir, c'est que ces dernières espèces de mots ne doivent pas être placées au même rang que les autres, et qu'elles peuvent tout au plus faire l'objet

d'observations accessoires ou d'articles secondaires, annexés aux chapitres des cinq parties vraiment essentielles du discours.

La grammaire générale ne se borne pas à faire connaître les différentes espèces de mots dont toute langue se compose; elle doit encore approfondir chacune d'elles, envisager chaque partie du discours dans les modifications dont elle est susceptible, dans ses applications diverses, dans les subdivisions qu'elle admet. Elle doit aussi traiter des combinaisons des mots, nous apprendre comment, en se combinant, ils influent les uns sur les autres, soit qu'ils s'accordent, soit qu'ils se gouvernent; comment enfin ils se coordonnent et se construisent. Ces diverses questions donnent naissance à deux parties de la science, dont la première a été nommée *lexicographie* et la seconde *syntaxe*. Nous ne pouvons ici qu'en indiquer la place.

Dans ces nouvelles recherches, la grammaire générale sera encore guidée par la psychologie. C'est en effet parce qu'il y a dans notre esprit des *idées générales* et des *idées individuelles* qu'il y a des *noms communs* et des *noms propres;* c'est parce que nous avons des idées d'*unité* et de *pluralité* qu'il y a dans plusieurs espèces de mots des *nombres* (singulier, pluriel, duel); c'est parce que nous pouvons distinguer dans les êtres des qualités qui leur sont propres et d'autres qualités qui n'existent que par rapport à nous et naissent de la manière dont nous envisageons les choses, que l'on a divisé les adjectifs en *qualificatifs* et *déterminatifs;* c'est parce que notre esprit est fait pour connaître et diviser les parties de la durée que nous trouvons dans les verbes des *temps* ou des formes particulières pour distinguer le présent, le passé, l'avenir ou le futur; c'est enfin parce qu'en portant des jugements sur les faits, l'affirmation est différemment modifiée, selon que ces faits nous apparaissent comme positifs, comme conditionnels, comme dépendant les uns des autres, qu'il existe dans les verbes des *modes* correspondants (indicatif, conditionnel, subjonctif, etc.).

Nous en dirons autant de l'ordre dans lequel se rangent les mots, des constructions diverses qu'ils admettent, construction tantôt directe, tantôt inverse. Quoi de plus capricieux en apparence que ces changements perpétuels qu'offrent dans les différentes langues ou dans une même langue l'ordre et la disposition des mots? On ne s'en rendra compte encore qu'en remontant à l'esprit lui-même, qu'en reconnaissant l'ordre dans lequel se succèdent nos pensées, nos sentiments. L'esprit est-il calme, n'écoute-t-il que la voix de la raison : les mots s'ordonneront conformément à l'ordre naturel : sujet, verbe, attribut, compléments de l'attribut. L'âme est-elle au contraire agitée par quelque émotion vive, par quelque passion violente : cet ordre sera bouleversé et fera place à celui que prescrit la gradation des sentiments.

L'étroite union de la grammaire et de la philosophie, que nous venons de rendre évidente en faisant sortir l'analyse du langage de l'analyse de la pensée, est confirmée de la manière la plus éclatante par l'histoire de la science. Cherchez les noms de ceux qui ont créé, qui ont perfectionné la grammaire générale, vous n'y trouverez que des philosophes. Sans mentionner Platon, chez lequel on ne rencontre que quelques vues sur le langage (notamment dans le *Cratyle*), n'est-ce pas Aristote qui, dans son traité de l'*Interprétation* et dans ses *Analy-*

tiques, où il fait la théorie de la proposition et du raisonnement, a donné les premiers essais de grammaire générale? Ne sont-ce pas ses disciples et ses commentateurs, Ammonius, Apollonius Dyscole, Boëce, Priscien, qui ont continué et développé son œuvre? Et dans les temps modernes, n'est-ce pas aux solitaires de Port-Royal, aux savants auteurs de la *Logique*, que l'on doit la première *Grammaire générale et raisonnée?* Les écrivains qui après eux ont le plus fait pour cette science, Dumarsais, Duclos, Condillac, Destutt-Tracy, Thurot, le savant traducteur de Harris, n'étaient-ils pas des philosophes de profession? Les *Grammaires* de Beauzée, de Sacy, ne sont guère que le recueil et le résumé de leurs travaux. Cette dernière, ouvrage d'un des plus savants polyglottes des temps modernes, confirme d'une manière éclatante par la comparaison des idiomes les plus divers les principes adoptés jusque-là sur la foi de la philosophie.

Au reste, la grammaire générale n'est pas, comme on pourrait être tenté de le croire, une science toute spéculative et de pure curiosité. Elle a sur la partie la plus importante et la plus difficile de l'enseignement classique une influence immédiate et toute-puissante. Tant que la grammaire générale, c'est-à-dire la philosophie appliquée aux langues, n'a pas éclairé de son flambeau les grammaires particulières, ces grammaires, pleines d'obscurité et de confusion, ont offert l'image du chaos et ont fait le supplice de l'enfance. Ce n'est que depuis que des hommes doués de l'esprit philosophique ont appliqué aux livres élémentaires les résultats de la science, que l'étude de la grammaire est devenue plus simple, plus méthodique, et, par conséquent, plus claire et plus accessible à tous; c'est encore aux savants de Port-Royal que nous devons cette heureuse révolution. Leur *Grammaire latine* et leur *Grammaire grecque* offraient d'admirables modèles; mais elles étaient trop étendues et d'un genre trop élevé pour le jeune âge. De nos jours, des hommes éminents, M. Guéroult, M. Burnouf, M. Dutrey, M. Chapsal, M. Poitevin, ont marché sur leurs traces; ils ont tenté avec bonheur de rédiger des grammaires qui satisfissent à la fois à ce qu'exigent la grammaire générale, l'érudition philologique et la faiblesse de l'enfance.

On le voit, la grammaire générale ne manque ni d'intérêt, ni d'utilité. On l'avait senti dans le dernier siècle, et de profonds philosophes n'ont pas dédaigné d'y consacrer leurs veilles. Lors de la fondation de l'Institut, la grammaire eut sa place parmi les objets spéciaux recommandés à l'attention des savants; elle eut des chaires aux *écoles normales* fondées en 1795, aux écoles centrales et à l'école normale de l'empire; elle fut encore enseignée à l'école normale dans les premières années de la Restauration; cet enseignement était confié à un jeune et savant professeur, M. Larauza, dont le souvenir nous est cher, et dont la perte prématurée causa de vifs regrets; supprimée avec l'école en 1822, la chaire de grammaire générale n'a pas été rétablie depuis: c'est là une lacune que nous ne pouvons que regretter et que nous devons signaler. S'il est vrai que la grammaire générale soit la meilleure introduction à l'étude des langues, que sans elle cette étude risque de n'être qu'une aveugle routine, il est urgent de relever une chaire qui a été renversée dans de mauvais jours.

Nous avons suffisamment indiqué les ouvrages capitaux sur la *Gram-*

maire générale, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en donner un catalogue à la suite de cet article. Mentionnons cependant une publication toute récente qui n'a pu trouver place plus haut : *Grammaire générale ou Philosophie des langues*, par M. Albert Montémont, 2 vol. in-8°, Paris, 1845. N. B.

GRANDEUR. *Voyez* QUANTITÉ et MATHÉMATIQUES.

GRAVESANDE (Guillaume Jacob 's), aussi connu comme mathématicien et physicien que comme philosophe, naquit en Hollande à Bois-le-Duc, le 27 septembre 1688. Son intelligence précoce s'attacha de bonne heure, avec passion, à l'étude des mathématiques : à l'âge de dix-huit ans, il publia son *Essai sur la perspective*, qui lui assigna dès lors une place parmi les grands géomètres. A peu près dans le même temps il fit ses débuts dans la carrière philosophique, par une thèse sur le suicide. Il prit une part active à la publication du *Journal littéraire* de La Haye (1713), et y inséra des articles de mathématiques, de physique et de philosophie, dont quelques-uns eurent un grand retentissement. Après un séjour de plus d'un an en Angleterre, où il contracta d'illustres amitiés, 's Gravesande fut nommé, en 1717, professeur de mathématiques et d'astronomie à l'Académie de Leyde. En 1734 il fut en outre appelé à remplir la chaire de philosophie. Il mena de front ce double enseignement jusqu'à sa mort, arrivée le 28 février 1742.

Ce qui caractérise 's Gravesande, c'est moins la grandeur des conceptions et l'importance des découvertes, qu'une admirable justesse d'esprit, un besoin constant de clarté, d'ordre et de définition exacte. Par son caractère, il est un de ces hommes qui font honneur aux lettres et à la philosophie. La droiture de son âme égalait la rectitude de son intelligence. Sans orgueil dans la recherche de la vérité, il abandonna, sur la question de la *force des corps*, l'opinion de Newton, qu'il avait soutenue d'abord, pour embrasser celle de Leibnitz, le rival de son maître. Il sut allier à l'indépendance de la pensée philosophique le respect pour sa religion, le christianisme réformé; et au milieu de ses immenses études, il mit toujours son intelligence au service de son pays.

En philosophie il se rattache à l'école de Locke, mais la justesse de son esprit et son attachement aux croyances religieuses le portèrent à en modifier souvent les principes. Le principal ouvrage de 's Gravesande, l'*Introduction à la philosophie*, résumé de son enseignement, contient deux parties : la *métaphysique* et la *logique*. Dans l'une et l'autre se trouvent de nombreux chapitres sur l'âme humaine, qui, avec une meilleure division, composeraient une véritable *psychologie*. L'analyse des facultés intellectuelles y tient une grande place; et cette analyse, moins systématique que dans Locke ou dans Condillac, est aussi plus exacte. On y trouve résumées toutes les observations importantes de l'école sensualiste sur les sens, les notions fournies par chacun d'eux, le secours mutuel qu'ils se prêtent, l'éducation qu'ils doivent recevoir. Mais toutes nos idées viennent-elles des sens? Sur ce point, 's Gravesande hésite à suivre Locke. Frappé à la fois et des difficultés inhérentes au sensualisme, et de l'incertitude du langage des

cartésiens, il trouve (liv. Ier, c. 19.) « qu'il n'y a encore rien de bien clairement démontré touchant l'origine des idées, et qu'il faut laisser la question des idées innées dans le catalogue des choses incertaines. »

Les questions les plus difficiles de la psychologie, sur la nature de l'âme, sur son union avec le corps et l'influence réciproque de ces deux substances, ont été aussi abordées par 's Gravesande, qui s'écarte heureusement sur quelques points des principes de Locke. Ainsi, pour lui, l'immatérialité de l'âme ne saurait être mise en question : matière et pensée sont incompatibles. La pensée n'est pas l'âme elle-même ; mais elle en est l'attribut essentiel, comme l'étendue est l'attribut essentiel des corps. D'où il incline à croire, quoiqu'il juge téméraire de l'affirmer, que l'âme pense toujours. Sa retenue est plus grande sur la question de l'union des deux substances en l'homme. Cette question lui semble hérissée de difficultés qui augmentent à mesure que la réflexion s'y applique. Qu'on en juge par l'insuffisance des hypothèses si fameuses des *causes occasionnelles* et de l'*harmonie préétablie !*

On a quelquefois assimilé la doctrine de 's Gravesande sur l'identité personnelle à celle de Locke, qui la fait consister uniquement dans la mémoire (*Essai sur l'entendement humain,* liv. II, c. 27), et l'on a tourné contre lui toute la polémique de Butler, de Reid et de Buffier, prouvant tous, contre Locke, que la mémoire n'est que la preuve et le témoignage de notre identité, et qu'il est absurde de confondre le témoignage avec la chose témoignée (*Voyez* surtout Reid, *Essai sur les facultés de l'esprit humain,* essai III, c. 6). Mais un point important sépare 's Gravesande de Locke : le premier admet formellement que l'identité de la substance peut être maintenue alors même que le sentiment de cette identité viendrait à s'éteindre ; pour le second, la substance n'est qu'un mot vide de sens. Selon 's Gravesande une suspension de la conscience détruit la personne, mais la substance reste (liv. I, c. 7). Cette distinction n'est-elle pas raisonnable, et, quand il s'agit d'établir l'immortalité de l'âme, ne croyons-nous pas que nous devons prouver, indépendamment de la prolongation de l'existence, la prolongation de la conscience, c'est-à-dire de la personne ?

Malheureusement 's Gravesande s'est tenu plus près de la philosophie anglaise, dans une question non moins importante, celle de la liberté. La liberté, pour lui, n'est pas dans les déterminations de la volonté, mais dans la possibilité de les accomplir. Si après avoir pris la résolution de sortir d'une chambre dont je croyais la porte ouverte, je trouve cette porte fermée, je n'ai pas été libre : car la liberté, c'est le pouvoir physique d'agir conformément au choix de notre volonté. Et la volonté? C'est une préférence de l'entendement. Notre nature est susceptible de bonheur, et elle est toujours déterminée à agir par la vue d'un état plus heureux que son état actuel. Voir son bien, et ne pas chercher à y atteindre, est impossible. Une faute de notre volonté n'est qu'un faux jugement sur le bonheur. 'S Gravesande a été conduit à cette erreur par sa répugnance pour un système assez répandu alors, et non moins opposé aux faits de l'âme humaine. Souvent, en effet, les partisans de la liberté l'ont séparée entièrement des motifs qui la sollicitent, la soutiennent et la dirigent ; ils en ont fait un

pouvoir arbitraire, dont les capricieuses déterminations n'ont pas d'autre raison qu'elles-mêmes; méconnaissant ainsi l'influence de la sensibilité et de la raison sur notre volonté, et compromettant la dignité morale de l'homme, dont les luttes intérieures et les généreux efforts révèlent quelque chose de plus qu'une liberté d'indifférence. 'S Gravesande a parfaitement senti que toute détermination, importante du moins, de la volonté, suppose des motifs; mais ne comprenant qu'un seul ordre de motifs, l'aspiration au bonheur, il en a conclu qu'une nécessité morale, invincible, rendait toujours nos déterminations conformes à nos jugements sur le bonheur; de sorte qu'il n'est plus resté de place chez l'homme pour la liberté.

La métaphysique proprement dite de 's Gravesande, quand on en a retranché toutes ces questions de pure psychologie, n'a plus rien de bien important. Il ne faudrait y chercher aucun des grands problèmes relatifs à Dieu et à ses attributs, à l'origine et à la fin de la création, à la nature du temps et de l'espace, ou aux destinées ultérieures de l'homme. 'S Gravesande se borne à donner la définition des termes de la métaphysique d'alors : de l'être et de l'essence, de la substance et des modes, du possible et de l'impossible, du nécessaire et du contingent, etc. Ces définitions ont du moins le mérite d'être simples et claires, et de s'enchaîner avec ordre.

De tous les travaux philosophiques de 's Gravesande, ceux qui concernent la logique sont le plus dignes de notre estime. Il admet l'évidence comme le seul criterium de certitude. Car l'évidence est la perception immédiate de la vérité. Mais il pense en même temps que la seule évidence proprement dite est l'évidence mathématique. Dans la connaissance sensible, la perception de la vérité n'est pas directe : et la certitude, au lieu d'être immédiate, a pour fondement la considération de la sagesse divine, sur laquelle s'appuie aussi la certitude du témoignage humain et de l'analogie. Cette opinion de 's Gravesande rappelle Descartes invoquant la véracité divine comme la seule preuve de l'existence des corps.

Toutes les questions utiles de la logique ont été traitées par 's Gravesande. Celle de la probabilité a reçu de lui des développements intéressants : il donne avec détail les règles de la détermination des chances favorables à la production des événements futurs; et il éclaircit ces règles par de nombreux exemples. Mais la partie la plus utile de sa logique, ce sont ses études sur les causes de nos erreurs. L'influence de nos passions sur nos jugements, l'abus de l'autorité, notre paresse naturelle, l'empire de nos associations d'idées vicieuses, tout l'inventaire, en un mot, de nos faiblesses est fortement tracé. Le remède est à côté du mal. Dans un livre consacré à l'étude des méthodes, 's Gravesande apprend à l'homme à assurer la marche de son intelligence, à accroître chacune de ses facultés, et surtout à devenir de plus en plus capable d'attention. On trouve dans ce livre un long chapitre, plus curieux peut-être qu'utile, sur l'art de déchiffrer les lettres en trouvant méthodiquement la clef d'un système de signes inconnus. 'S Gravesande excellait lui-même dans cet art. Le syllogisme, à peine indiqué dans le cours de l'ouvrage, est l'objet d'un petit traité à part, qui sert d'appendice à la logique. C'est un résumé clair et précis de

toutes les parties les plus utiles ou les plus curieuses de cette vaste théorie du syllogisme, que toutes les logiques du monde empruntent nécessairement aux *Analytiques* et à la scolastique. 'S Gravesande, suivant les habitudes de son esprit, s'attache à la clarté des définitions et des règles, que des exemples habilement choisis achèvent de mettre en évidence.

C'est surtout la logique de 's Gravesande qui a fait dire à M. Degérando (*Histoire comparée*, t. 1er, p. 330) : « Son livre est un manuel destiné à former des esprits justes. » L'ouvrage entier est excellent pour initier à l'intelligence du langage et de la philosophie des deux derniers siècles.

'S Gravesande, qui embrassait aussi la morale dans son enseignement, préparait, comme résumé de ses cours, un *Traité de morale*, que la mort l'a empêché de rédiger. Son système de morale était conséquent à ses vues psychologiques : il le faisait dériver tout entier de l'aspiration au bonheur, et prescrivait comme devoir tout ce qui contribue à l'augmenter. Il est inutile de dire que ce système dangereux était maintenu par 's Gravesande dans les limites où, par une inconséquence honorable, les esprits élevés s'efforcent toujours de le retenir.

L'*Introduction à la philosophie* fut d'abord publiée en latin (*Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam continens*, in-8°, Leyde, trois éditions, 1736, 1737 et 1756); mais il en parut en 1737 une traduction française, faite sous les yeux mêmes de l'auteur. On a publié aussi un recueil des *OEuvres philosophiques et mathématiques* de 's Gravesande, 2 vol. in-4°, Amst., 1774. *Voyez*, dans le *Dictionnaire historique* de Prosper Marchand, une biographie très-détaillée de 's Gravesande, par Allamand, son disciple et son ami. G. V.

GRECS [Philosophie des]. Lorsqu'on cherche à embrasser dans son ensemble la philosophie de ce peuple et à saisir ce qu'il y a de commun entre les systèmes si variés et si nombreux qui la représentent, on se trouve obligé de répondre à ces quatre questions : 1° Quel est le caractère essentiel de la philosophie grecque, celui qui appartient, non pas à tel ou à tel système, mais à tous les systèmes qu'elle a mis au jour ? 2° Quels sont ses antécédents et ses origines? quels sont les éléments qui lui appartiennent en propre et ceux qu'elle a empruntés d'ailleurs, par exemple de l'Egypte, de la Perse ou de quelque autre contrée de l'Orient? 3° Dans quel ordre, suivant quelles lois, dans quel espace de temps s'est-elle développée? en un mot, quels sont les traits généraux de son histoire? 4° Enfin, quelle influence a-t-elle exercée sur l'esprit humain? quelles traces a-t-elle laissées dans le mouvement philosophique qui lui a succédé? quelle est sa part dans l'histoire générale de la civilisation? Ce sont ces diverses questions que nous allons essayer de résoudre ici avec les données que nous fournit la science moderne.

I. Ce qui distingue particulièrement la philosophie grecque de toutes les autres philosophies de l'antiquité, c'est qu'elle n'invoque aucune autorité antérieure ou surnaturelle; c'est qu'elle est absolument indépendante de la religion, jusqu'au jour où, ayant accompli sa mission et cessant d'être elle-même, elle essaya vainement de résister, avec tous les débris réunis de l'ancien monde, à l'invasion d'une civilisation

nouvelle. En effet, toutes les doctrines de l'Orient relativement aux grandes questions de l'ordre moral et métaphysique s'appuient sur des dogmes religieux, sur une tradition immobile, ou sur le texte de certains livres, regardés comme l'expression surnaturelle de la parole de Dieu. Nous ne voulons pas dire que la sagesse orientale (c'est le nom qu'on lui donne) soit toujours restée fidèle à ces traditions et à ces livres saints; mais elle les invoque, elle se produit en leur nom, et a la prétention de les expliquer, dans le temps même où elle s'en écarte le plus. En Egypte, toute science est entre les mains des prêtres, tout ce qui s'adresse à l'intelligence de l'homme est censé lui avoir été révélé, avec des circonstances merveilleuses, dès l'origine des choses. Dans la Chaldée et dans la Perse, même spectacle. Hors du collége des mages, il n'y a qu'une foule crédule et obéissante; et les mages eux-mêmes, surtout après la révolution ou la réforme religieuse opérée par Zoroastre, ne sont que les interprètes des livres sacrés confiés à leurs mains. On trouve certainement dans l'Inde des systèmes plus hardis et plus développés qu'en aucune autre contrée de l'Orient; mais tous se rattachent, avec plus ou moins de vérité, au texte des *Védas*, et les personnages mêmes à qui on les attribue y sont revêtus d'un caractère surnaturel et presque divin. Enfin, si en Chine on n'invoque pas positivement l'autorité de la révélation, on veut du moins rester fidèle aux coutumes et aux croyances des ancêtres. Le philosophe le plus renommé de ce pays, celui dont la doctrine est encore suivie aujourd'hui par la partie la plus éclairée de cet immense empire, Confucius, n'a voulu être que le restaurateur et l'interprète de la tradition; et quand on songe aux honneurs singuliers qui entourent sa mémoire, on est plutôt tenté de voir en lui le fondateur d'une religion, que le chef d'une école philosophique. Rien de pareil chez les philosophes grecs : la tradition et l'autorité ne jouent, dans leurs systèmes, qu'un rôle tout à fait secondaire, quand, par hasard, elles y jouent un rôle; c'est au nom de la raison qu'ils s'adressent à leurs semblables, au nom des facultés que la nature a départies à tous les hommes; et, loin de s'abriter ou de s'effacer derrière quelque tradition séculaire, ils se font gloire de leur génie, ils mettent leur orgueil dans la nouveauté et dans la hardiesse de leurs doctrines, persuadés que la vérité est à celui qui la cherche sans prévention, en usant librement de toutes les forces de l'intelligence. Aussi n'ont-ils pas de scrupule de se mettre en contradiction avec les croyances religieuses de leur temps, et même de les attaquer d'une manière directe, comme on le raconte d'Héraclite, de Xénophane, de Protagoras, et comme on l'a reproché à Anaxagore et à Socrate. Nous ne craignons pas d'ajouter que c'est là pour la philosophie grecque un titre de gloire; car en ruinant le paganisme, ce culte grossier des passions humaines, elle a préparé, dans l'avenir, le triomphe d'une religion plus pure, et l'a, en quelque sorte, devancée par quelques-unes de ses doctrines les plus fameuses. Toutefois il serait injuste de rappeler seulement ici les enseignements de Socrate, de Platon, de Pythagore; il n'y a pas jusqu'à la morale si décriée d'Epicure et de Démocrite, qui ne soit supérieure à la morale païenne et aux exemples donnés à la terre par les dieux de l'Olympe. Au reste, cette absolue indépendance et cette mission élevée de la philosophie se comprennent

d'autant mieux chez les Grecs, que ce peuple n'a jamais eu, à vrai dire, une religion constituée; car une religion suppose des dogmes arrêtés, un ensemble de lois politiques et morales dont on fait remonter l'origine jusqu'à Dieu, enfin des livres saints, tels qu'on en trouve dans tout l'Orient, comme ceux que les prêtres égyptiens portaient en procession dans leurs cérémonies publiques, comme le *Zend-Avesta*, comme les *Védas*, comme la *Bible*. Or, la Grèce païenne n'a jamais rien possédé de semblable. Sa mythologie est moins un objet de foi qu'un jeu de l'imagination, qu'une invention tout à fait libre de la poésie et de l'art; et, en effet, ce sont des poëtes qui en sont les auteurs, non des prêtres, ou ce qu'en Orient on appelle des prophètes, c'est-à-dire des hommes venant parler au nom d'une révélation divine. Cela nous montre que le mouvement, que la liberté est, en quelque façon, l'essence même de l'esprit grec : il n'en faut pas davantage pour nous expliquer son originalité, sa fécondité prodigieuse, le rôle immense qu'il a joué dans le domaine des faits, comme dans celui des idées, dans l'histoire des actions, comme dans celle de la pensée et de l'imagination humaines.

II. Cependant cette originalité, cette fécondité dont nous parlons, ont été vivement contestées à la philosophie grecque. On a prétendu que ses systèmes les plus célèbres, que ses doctrines les plus admirées pour leur singularité ou pour leur élévation, ne sont que des importations de l'Orient, déguisées avec plus ou moins d'adresse sous une forme nouvelle. Ainsi Thalès, qui était d'origine phénicienne, a pris, dit-on, chez les Phéniciens, la fameuse hypothèse que l'eau est le principe générateur du monde. Pythagore, à ce que l'on prétend, a voyagé en Egypte, dans l'Inde, dans la Chaldée, dans la Perse, même en Palestine, et c'est dans ces diverses contrées qu'il a puisé la connaissance d'un seul Dieu, d'une âme immortelle, de la propriété des nombres et des monades, de l'hypothèse de la métempsycose, en un mot, sa doctrine tout entière. On a fait parcourir les mêmes lieux à Platon et à Démocrite; on leur a donné également pour précepteurs les mages, les brahmanes, les prêtres égyptiens, sans songer que ces deux philosophes ont soutenu des systèmes diamétralement opposés. Démocrite a été de plus l'héritier de Moschus, ce philosophe phénicien qui, au témoignage de Posidonius, séparé de lui par une distance de vingt siècles, a vécu avant la guerre de Troie et a été le fondateur de la philosophie atomistique. Le feu étant, selon Héraclite, la substance et la vie de tous les êtres, le principe d'où ils sortent et dans lequel ils vont se dissoudre, on a imaginé que cette opinion avait sa source dans la religion de Zoroastre, où la lumière, sous le nom d'Ormuzd, joue à peu près le même rôle (Creuzer, *Symbolique*, t. II, p. 182, édit. allem.). Aristote n'a pas été plus épargné que ses devanciers. On s'est persuadé qu'il a été dans l'Inde sur les pas de son héroïque élève, ou tout au moins qu'on en a rapporté pour lui des trésors de science qu'il s'est appropriés sans scrupule. On a surtout pensé que son *Organon* n'est qu'une imitation intelligente du *Nyâya*, traité de logique qui a pour auteur un philosophe indien du nom de Gotama. (*Voyez* ce nom). Enfin, si nous en croyons le récit d'Aristoxène, rapporté par Eusèbe (*Prép. évang.*, liv. XI, c. 3), Socrate lui-même, le plus original, le plus libre, nous dirions volontiers le plus Grec de tous les philosophes de la Grèce; Socrate, qui n'est jamais sorti de sa ville

natale, aurait reçu toutes ses opinions d'un voyageur indien venu à Athènes on ne sait comment, et sans avoir laissé aucune autre trace de son passage.

Pas une seule de ces assertions n'a pour appui un fait positif ou un témoignage contemporain des philosophes qu'elles dépouillent de leur génie; mais toutes se fondent également, ou sur des conjectures tout à fait modernes, ou sur des traditions qui ont pris naissance quand la philosophie et la civilisation grecques touchaient déjà à leur déclin. C'est dans les œuvres de Plutarque et dans le recueil qui lui a été faussement attribué, dans les écrits de Jamblique, dans la compilation de Diogène Laërce, ou chez des auteurs encore plus récents, que ces traditions se montrent pour la première fois; on en chercherait vainement quelques traces dans les ouvrages de Platon et d'Aristote, ou dans les fragments qui nous sont parvenus de leurs disciples immédiats : tout au contraire, Platon, malgré l'admiration qu'il témoigne quelquefois pour l'antique civilisation des Egyptiens, refuse positivement à ce peuple, ainsi qu'aux Phéniciens, l'esprit philosophique et l'amour de la science en général (φιλομαθές); il ne leur accorde que l'amour du bien-être (φιλοχρήματον), et l'esprit d'industrie qui en est la suite (*République*, liv. IV). Il est à peu près certain que Platon et quelques autres philosophes grecs avant lui, par exemple Thalès, Pythagore, Démocrite, ont visité au moins l'Egypte; mais quelles connaissances, quelles idées y ont-ils trouvées qui aient pu servir à leurs systèmes, d'ailleurs si différents les uns des autres? Dans le secret des sanctuaires, une théologie qui rappelle en plusieurs points celle des mages; chez le peuple, un culte assez voisin du sabéisme et même du fétichisme; quelques notions très-bornées d'astronomie, de géométrie, d'histoire naturelle, qu'une théocratie jalouse dérobait avec précaution à la multitude; des traditions historiques entremêlées de fables et fixées par les signes d'une écriture informe; telles étaient, à peu près, toutes les richesses intellectuelles de ce pays si universellement renommé pour sa sagesse. (*Voyez* EGYPTIENS.) Le dogme de la métempsycose, que l'on dit en avoir été rapporté par Pythagore, était déjà connu de Phérécyde et enseigné dans les mystères, dont l'institution remonte encore beaucoup plus haut. Qu'est-ce que les prêtres égyptiens peuvent avoir enseigné de géométrie à celui qui le premier découvrit, dans un âge fort avancé, les propriétés du triangle rectangle? N'est-ce pas de Thalès qu'ils apprirent eux-mêmes comment, d'après l'ombre des pyramides, on en peut calculer la hauteur? Nous ne parlerons pas des Phéniciens, peuple navigateur et marchand, mais très-peu occupé, à ce qu'il semble, de recherches philosophiques, même si l'on croit à l'authenticité des prétendus fragments de Sanchoniathon. Les Indiens ne sont entrés en relation avec la Grèce qu'au temps d'Alexandre le Grand : ce serait donc Aristote qui le premier aurait mis à profit leur science. Mais cette supposition n'est plus permise aujourd'hui, avec la connaissance que nous avons des principaux monuments de la philosophie indienne. Parmi tous les systèmes qui ont pris naissance sur les bords du Gange et dont les âges nous sont complétement inconnus, il n'y en a pas un qu'on puisse comparer à la doctrine si savante, si variée et si profonde du philosophe de Stagire; et quant aux rapports particuliers du *Nyâya* et de l'*Organon*, voici ce

que dit à ce sujet un philosophe contemporain qui entend aussi bien la langue des brahmanes que celle d'Aristote : « L'Inde ne doit rien à la Grèce, la Grèce ne doit rien à l'Inde; le *Nydya* et l'*Organon* sont aussi distincts l'un de l'autre, aussi étrangers l'un à l'autre, que le Gange est distinct de l'Eurotas, que l'Himalaya l'est du Pinde. » (M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur le Nydya*, publié dans le t. III des *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*.) Est-ce chez les Juifs et chez les Perses, comme on l'a soutenu également, qu'il faut aller chercher les origines de la philosophie grecque? Avant la fondation d'Alexandrie et la soumission de la Syrie à la dynastie des Séleucides, les Grecs et les Juifs étaient parfaitement ignorés les uns des autres; comment donc Platon, Pythagore, Socrate et, à ce que plusieurs prétendent, Aristote, auraient-ils connu les livres hébreux? Comment les auraient-ils compris, s'il n'en existait aucune traduction en langue vulgaire avant la fameuse version des Septante? Comment n'en feraient-ils jamais mention dans leurs écrits, comme ils font mention des Egyptiens et des Perses? Enfin, quelle parenté peut-on trouver entre la naïve simplicité des récits et des croyances bibliques et cette dialectique subtile, audacieuse, éminemment sceptique dans sa forme, sur laquelle se fonde la théorie des idées et des nombres? Il est difficile d'imaginer que les châtiments et les récompenses politiques dont il est exclusivement question dans le *Pentateuque*, aient servi de base au dogme de l'immortalité, tel qu'il est enseigné dans le *Phédon*. Aussi ne craignons-nous pas de dire que, de toutes les suppositions mises en avant contre l'originalité de la philosophie grecque, celle que nous combattons en ce moment est la plus insoutenable. Il existe cependant une certaine ressemblance, depuis longtemps signalée, entre la cosmogonie du *Timée* et même celle d'Anaxagore et celle que contiennent les premiers chapitres de la *Genèse*. Mais la même cosmogonie se retrouve aussi dans le *Zend-Avesta*, ou le code religieux de Zoroastre : or, il n'est pas impossible que, par suite de la domination des Perses dans les îles Ioniennes, elle soit arrivée à la connaissance d'Anaxagore, qui était né vers cette époque à Clazomène, et qu'elle ait passé ensuite, sous une forme plus élevée, dans les écrits de Platon. Du reste elle n'a exercé qu'une très-faible influence sur la philosophie grecque, et l'auteur même du *Timée* la présente comme une hypothèse où le fond de sa doctrine n'est pas engagé, comme un fruit de l'imagination, non de la raison et de la dialectique.

Mais pourquoi chercher l'origine de la philosophie des Grecs ailleurs que dans le libre et brillant génie de ce peuple privilégié qui nous a laissé tant d'autres sujets d'admiration? A-t-on découvert aussi les maîtres étrangers d'Homère et d'Hésiode, d'Eschyle et de Sophocle, d'Aristophane, de Démosthène, de Thucydide? A-t-on trouvé en Egypte ou dans l'Inde le monument sur lequel a été moulé le Parthénon ou les marbres qui ont servi de modèles à la Vénus de Milo et à l'Apollon du Belvédère? La philosophie grecque s'explique d'elle-même comme l'art grec, comme la poésie grecque, comme l'histoire grecque, à laquelle elle se rattache par plus d'un lien. Les différents systèmes qu'elle a mis au jour répondent exactement les uns aux autres et sont nés les uns des autres, comme les conséquences naissent de leurs principes,

ou les effets de leurs causes. Tous ensemble, ou plutôt l'esprit de liberté et de réflexion qu'ils supposent, a été provoqué lentement par des essais d'une autre nature. En effet, les mystères, qui ont eu tant d'importance chez les Grecs et chez les anciens en général; la poésie qui a exercé sur ce même peuple une influence si considérable et qui mêle sans cesse à ses riantes fictions les réflexions les plus hardies; enfin ces règles du sens commun, ces observations isolées sur les hommes et les choses, qui ont valu à quelques-uns le nom de sage avant que l'on connût celui de philosophe; voilà ce qui a éveillé par degrés la philosophie et rempli l'intervalle par lequel elle est séparée des traditions purement mythologiques.

Nous ne pouvons faire aujourd'hui que des conjectures sur les choses qui se passaient et sur les doctrines qu'on propageait dans les mystères. Mais pourquoi auraient-ils été institués, s'ils n'avaient pas eu pour but d'apporter quelques modifications ou de donner du moins un sens plus élevé aux croyances grossières de la foule; s'ils n'avaient pas dû former comme une religion à part pour les hommes les plus influents et les plus éclairés de la nation? On y enseignait, à ce qu'il paraît, d'après plusieurs passages de Platon (*Républ.*, liv. II; *Cratyle; Ménon*, etc.) le dogme de l'immortalité, ou plutôt de la métempsycose, quelques règles de tempérance, comme celles qui furent pratiquées plus tard dans l'école de Pythagore, et certaines théories cosmogoniques, où l'on reconnaît, sous le voile de l'allégorie, le dualisme de l'esprit et de la matière. La matière première, le mélange désordonné de tous les éléments y est représenté sous l'image du Chaos ou de la Nuit; l'espace encore vide et dépeuplé de tous les êtres, sous celle de l'Erèbe ou du Tartare, et la force immatérielle qui a tout organisé reçoit le nom d'Amour. La plus remarquable de ces cosmogonies est celle qu'Aristophane nous a conservée dans sa comédie des *Oiseaux* (v. 694 et suiv.) et qu'on attribue à Orphée. On y voit la Nuit, d'abord seule dans l'abîme, enfanter un œuf d'où sort, après une certaine révolution des temps, l'Amour; puis l'Amour, s'unissant au Chaos, produit successivement tous les éléments et tous les êtres. Déjà Aristote a signalé dans sa *Métaphysique* (liv. Ier, c. 3; liv. XII, c. 6) le rapport qui existe entre les théologiens (θεολόγοι), c'est-à-dire les auteurs de cette *sagesse mythique* (μυθικῶς σοφιζόμενοι) et les premiers philosophes de la Grèce. Ainsi, dans l'Amour et le Chaos, représentés comme les auteurs du monde, il reconnaît sans peine les deux principes d'Empédocle et d'Anaxagore; il trouve de même le système de Thalès chez ceux qui appellent Téthys et l'Océan les pères de toutes choses; enfin Platon (*Cratyle*) attribue aussi aux théologiens cette opinion d'Héraclite, que l'univers est un flux perpétuel.

Les poëtes, par la liberté dont ils usaient envers la religion, par les allégories ingénieuses qui leur servaient à expliquer quelques-uns des problèmes les plus redoutés de la morale et de la métaphysique, n'ont pas moins contribué à faire naître dans la Grèce l'idée et l'amour de la philosophie. La *Cosmogonie* d'Hésiode n'est qu'une continuation de l'œuvre des théologiens; et qui n'a présent à l'esprit ce magnifique passage d'Homère (*Iliade*, ch. XX), où Jupiter est représenté comme le premier anneau de la chaîne à laquelle tout l'univers est suspendu?

La poésie et la philosophie ont eu même quelque peine à se séparer l'une de l'autre; car on sait que les premiers philosophes grecs, par exemple Pythagore, si c'est à lui qu'on doit les *Vers dorés*, Empédocle, Xénophane, Parménide, ont écrit en vers et ont donné à leurs opinions une forme poétique. Chez Pythagore et Empédocle on reconnaît également encore quelque chose du théologien, ou du langage que les hiérophantes devaient parler dans les mystères.

Quant à ceux qui ont reçu le titre de sages, les sept sages de la Grèce, comme on les appelle communément, bien que ce nombre sacramentel doive laisser des doutes, ce sont à proprement parler des philosophes pratiques, des hommes qui ont su recueillir les conseils de l'expérience, et observer les conditions de la dignité humaine; qui possédaient l'art de se conduire envers eux-mêmes et envers les autres, d'après certaines maximes générales du sens commun; à qui il n'a manqué, enfin, pour être de véritables philosophes, que les vues d'ensemble et l'esprit de système.

Ainsi, pour expliquer le mouvement philosophique qui a eu lieu en Grèce, il n'est pas nécessaire, il n'est pas possible, sans faire violence aux faits, de recourir à l'intervention d'une civilisation étrangère; il se lie aux premiers commencements et à toutes les phases de la civilisation grecque; il en est la dernière et la plus importante. Mais ce qui prouve encore mieux que tout ce que nous venons de dire l'originalité de ce mouvement, c'est l'ordre avec lequel il s'est accompli, c'est son unité et sa régularité parfaite, c'est la corrélation ou la filiation qui existe entre tous les systèmes qu'il a enfantés.

III. La philosophie grecque se partage d'elle-même en trois grandes périodes reconnues également par tous les historiens de la philosophie. D'abord se forment dans les différentes colonies de la Grèce des écoles presque isolées, qui n'agissent que faiblement les unes sur les autres, et qui ont pour caractère commun de vouloir expliquer du premier coup la nature et l'origine des choses, sans s'être demandé auparavant quelles sont les forces, quelles sont les lois de l'esprit humain, quelle méthode il faut suivre pour trouver la vérité. C'est la première période, qui embrasse environ deux siècles, depuis Thalès jusqu'à Socrate, depuis 600 ans jusqu'à 400 ans avant Jésus-Christ. Ces tentatives ambitieuses et mal réglées, ayant abouti au scepticisme, et à la pire espèce de scepticisme, à l'art corrupteur des sophistes, la philosophie entra alors dans une nouvelle voie. Avant de s'occuper des êtres en général, ou de l'univers considéré dans son ensemble, dans sa nature, dans son principe et sa fin, on voulut savoir ce qu'est l'homme, c'est-à-dire l'esprit, la pensée, par laquelle nous espérons embrasser tant de choses, et qui décide, en dernier ressort, de la vérité ou de l'erreur; on fixa comme point de départ de la science la *connaissance de soi-même*, le Γνῶθι σεαυτόν, interprété d'une manière complétement nouvelle. Mais, en adoptant cette réforme, qui a pour auteur Socrate, la philosophie ne prétendait pas se renfermer dans la conscience; elle se crut, au contraire, d'autant plus forte pour aborder de nouveau les plus vastes problèmes et marcher à la conquête de la science universelle. Alors commence, au nom du même principe, sous l'autorité d'un seul maître, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, sous les yeux de toute la Grèce réunie en

une seule nation, une suite de systèmes, les plus brillants et les plus profonds qui aient jamais été conçus dans l'antiquité : c'est la seconde période de la philosophie grecque, celle de sa maturité; elle embrasse à peu près quatre siècles, depuis Socrate jusqu'à Ænésidème et aux premiers essais d'éclectisme faits à Alexandrie. Enfin, la raison païenne, c'est-à-dire la raison humaine considérée dans certaines conditions déterminées de nationalité, de religion, d'organisation matérielle et sociale, ayant dit son dernier mot, ayant acquis le développement où elle pouvait parvenir dans ces conditions, il ne lui restait plus qu'à revenir sur ses pas, ou à se perdre dans le scepticisme, ou à se résumer en quelque façon dans un dernier système, formé avec les débris de tous les autres. C'est en effet ce qui est arrivé pendant la troisième période de la philosophie grecque. On voit alors ressusciter de vieilles doctrines depuis longtemps oubliées; on voit Ænésidème, attaquant la raison humaine dans ses principes les plus importants, donner au scepticisme un caractère plus sérieux et plus profond que tous ses devanciers; en même temps on voit se former et s'étendre la célèbre école d'Alexandrie, où la philosophie grecque semble vouloir recueillir toutes ses forces et appeler à son secours toutes les puissances détrônées comme elle, avant de se retirer devant la religion chrétienne. Cette période dure à peu près cinq cents ans, depuis le premier jusqu'au sixième siècle de notre ère.

Les écoles dont la naissance et le développement appartiennent à la première période sont l'école *ionienne*, l'école *italique*, l'école d'Elée, ainsi nommées des différents lieux où elles prirent naissance, et l'école *anatomique*, que l'on ferait mieux d'appeler, par analogie avec les autres, l'école d'Abdère: car Leucippe et Démocrite, les deux seuls philosophes qui aient adopté alors l'hypothèse des atomes, étaient Abdéritains l'un et l'autre.

L'école ionienne et l'école italique sont contemporaines; elles furent fondées presqu'en même temps, celle-ci par Pythagore, celle-là par Thalès, et se développèrent, pour ainsi dire, parallèlement. Il n'y a aucune probabilité qu'elles aient eu connaissance l'une de l'autre, ni qu'elles aient cherché à se contredire dans leurs doctrines; cependant on est frappé du contraste qui existe entre elles. Thalès et ses disciples sont des physiciens, qui s'attachent aux phénomènes sensibles et se préoccupent surtout de la composition ou du principe matériel de l'univers. Au contraire, les pythagoriciens sont exclusivement frappés de la forme intellectuelle des choses ou de leurs conditions mathématiques, et du rapport de ces conditions avec un principe supérieur, que le monde ne peut pas contenir.

L'école ionienne se partage elle-même en deux fractions, dont l'une, considérant le monde sous le point de vue *dynamique*, c'est-à-dire de la vie et de la force qui se manifestent dans son sein, regarde tous les êtres et tous les phénomènes comme les effets de la contraction ou de la dilatation, en un mot, comme les formes diverses d'un seul élément, doué naturellement des propriétés de la vie et même de la raison; l'autre, se plaçant au point de vue *mécanique*, explique tous les phénomènes de l'univers et l'univers lui-même par la réunion, la séparation et les combinaisons diverses d'un nombre infini d'éléments matériels mis en mouvement naturellement, ou par une impulsion étrangère.

Dans la première fraction on comprend Thalès, Anaximène, Diogène d'Apollonie, Héraclite; dans la seconde, Anaximandre, Archélaüs le physicien, et, jusqu'à une certaine mesure, Anaxagore : car, comme Platon et Aristote lui en font justement reproche, l'intelligence, qu'il admet comme l'un des principes du monde, ne joue dans son système que le rôle d'une machine destinée à mettre en mouvement la matière inerte.

Selon l'école italique, les nombres sont l'essence des choses, et l'unité est l'essence des nombres, c'est-à-dire que la raison, telle qu'elle se manifeste dans la nature par les lois des proportions et de l'harmonie, est le fondement véritable de tout ce qui existe, et qu'elle-même a son siége, son foyer éternel, dans un principe unique, indivisible et supérieur à l'univers. C'est ce principe que Pythagore a nommé la *monade* par excellence, ou le *pair-impair,* parce qu'il est la source infinie de tous les êtres, comme l'unité est la source des nombres. On conçoit qu'à ce point de vue, toutes les idées revêtent des formes mathématiques. Ainsi, de même que Dieu est la monade par excellence, la matière, à cause de sa divisibilité indéterminée, reçoit le nom de *dyade;* les aspects généraux sous lesquels l'univers se présente à notre esprit, ou, si l'on veut, les catégories pythagoriciennes (*Voyez* ALCMÉON) sont au nombre de dix, parce que la décade est le nombre le plus parfait; pour la même raison, il faut qu'il existe dix sphères célestes tournant autour d'un centre commun; l'âme est un nombre qui se meut lui-même; la vertu est une harmonie; en un mot, les principes métaphysiques et les règles de la morale, aussi bien que les lois et les phénomènes de la nature sont assimilés à des nombres, à des proportions, à des figures de géométrie. Mais, outre ce caractère, l'école pythagoricienne en a encore un autre : par son langage, par son organisation extérieure, par sa morale ascétique, et même par quelques-unes de ses doctrines, elle nous rappelle encore les mystères; le maître au nom duquel elle jurait ressemble moins à un philosophe qu'à un hiérophante, qu'à un de ces antiques théologiens qui, dans l'opinion de la Grèce, tenaient, pour ainsi dire, le milieu entre les dieux et les hommes.

De même que l'école ionienne s'attache principalement au côté physique de l'univers, et l'école pythagoricienne au côté mathématique, l'école d'Elée s'applique d'une manière exclusive au principe métaphysique des choses, c'est-à-dire à l'idée de l'être et de la substance. Son fondateur, Xénophane de Colophon, et ses deux représentants les plus illustres, Parménide et Zénon, connaissaient parfaitement les deux écoles fondées avant eux, et c'est en les attaquant l'une et l'autre qu'ils cherchaient à fonder leur propre doctrine. De là un nouvel élément introduit dans la science à côté de ceux que nous connaissons déjà, c'est-à-dire la dialectique. L'invention et l'usage de la dialectique ne sont pas le moindre mérite des philosophes d'Elée; car par là ils ont donné à la raison la conscience de sa force, et ont exclu l'imagination du domaine de la philosophie. Quant au fond de leur système, il consiste à dire qu'il n'y a pas de milieu entre l'Etre absolu et le néant; que l'idée d'un être contingent, variable, divisible, multiple, est pleine de contradictions; que, par conséquent, il n'y a que l'infini, le nécessaire, l'être absolument un qui existe; que tout le reste est une vaine appa-

rence. Ce principe ne détruit pas seulement la physique ionienne; il n'est pas moins hostile à l'idéalisme mathématique des pythagoriciens: car les nombres, les proportions, les lois du calcul et de l'harmonie n'existent que par rapport aux phénomènes de la nature; aussitôt ces phénomènes anéantis, nous cessons de les concevoir.

L'école atomistique, à son tour, plus jeune que toutes les autres, s'élève contre l'école d'Elée, comme celle-ci contre les deux écoles précédentes. Elle soutient donc l'éternité du mouvement, principe de tous les changements et de tous les phénomènes, dont l'idée même était regardée par les éléates comme une contradiction; elle admet à la fois l'existence de l'être et celle du non-être sous les noms de la matière et du vide; enfin la matière, pour elle, n'est pas un principe unique, mais un nombre infini de petits corps indivisibles, et tous différents les uns des autres par la forme. Ce sont ces petits corps qu'on désigne sous le nom d'atomes, et dont les différents rapports dans l'espace doivent nous rendre compte de tous les phénomènes de la nature. Au fond, la doctrine de Leucippe et de Démocrite n'est pas autre chose que la mécanisme ionien revêtu d'une forme plus scientifique et plus nette.

Tous ces systèmes, si opposés entre eux, après s'être formés presqu'à l'insu l'un de l'autre dans les diverses colonies de l'Asie Mineure, de l'Italie, de la Thrace, ayant fini par se rencontrer dans le centre de la Grèce devenue une seule nation, et par se disputer à la fois les esprits, engendrèrent naturellement le scepticisme : non pas ce scepticisme sérieux, indispensable aux progrès de la raison humaine, et qui prend sa source dans les difficultés réelles de la science; mais cette opinion frivole, non moins propre à corrompre l'âme que l'intelligence, que tout peut se soutenir, que tout peut être nié, que le vrai et le faux dépendent entièrement de l'apparence qu'on donne aux choses; en un mot, l'esprit *sophistique*. Les sophistes, en effet, arrivaient de toutes les écoles et de tous les côtés de la Grèce; ils poussaient à la dernière exagération ce qu'il y avait déjà d'exclusif dans chaque système, et ne prenant pas ni ne pouvant faire prendre au sérieux les opinions qu'ils prétendaient soutenir, ils substituaient ainsi à la philosophie cet art frivole et dangereux avec lequel ils pervertissaient la jeunesse. Les plus célèbres d'entre eux sont Gorgias et Protagoras : le premier, abusant de la dialectique subtile de l'école d'Elée, soutenait que rien n'existe, et que, s'il existait quelque chose, nous serions hors d'état de le connaître ou d'en parler; le second ne faisait que développer les conséquences du matérialisme ionien et abdéritain, en enseignant que toute pensée se résout en sensations; que, hors de nos sensations, phénomènes essentiellement variables et fugitifs, nous ne connaissons rien; que, par conséquent, l'homme est la mesure de toutes choses. Telle était la situation désespérée où la philosophie était tombée, quand Socrate entreprit de l'élever à la hauteur de sa destination, et de la conduire à la vérité par une route inaperçue jusqu'alors.

Il y a trois choses à considérer dans la réforme de Socrate : la manière dont il guérit les esprits du faux savoir et des conceptions plus ou moins hypothétiques qui avaient triomphé jusqu'à lui; la méthode nouvelle qu'il appliqua à la philosophie; et enfin l'idée qu'il se forma de cette science, les doctrines qu'il adopta et répandit en son nom. Socrate

s'était convaincu que, pour ouvrir à la philosophie de meilleures destinées, il fallait commencer par confondre la science prétendue universelle des sophistes, dont la véritable cause était dans les hypothèses aventureuses des écoles antérieures. C'est dans ce dessein qu'il parlait sans cesse de son ignorance, et qu'opposant à leurs pompeux discours ou à leurs vaines subtilités la simplicité et la droiture d'un homme de bon sens possédé par le désir d'apprendre, il les forçait, par une suite de questions artistement enchaînées, à s'avouer tout aussi ignorants que lui. En cela consiste le caractère le plus essentiel de l'ironie socratique, dont le but était le même que celui du doute méthodique dans la réforme cartésienne. L'obstacle du charlatanisme et de la fausse science une fois écarté pour faire place à l'ignorance qui a conscience d'elle-même, Socrate proposait sa méthode : il voulait qu'avant de chercher les vérités hors de nous, comme par le passé, qu'avant d'être occupé de ce qui se passe dans les parties les plus reculées de l'univers, on commençât par se connaître soi-même, et par interroger sa conscience sur ce qu'on peut et ce qu'on doit savoir. Cependant il ne faudrait pas exagérer ce principe, et s'imaginer que Socrate a créé la psychologie telle qu'on l'entend de nos jours; il prétendait seulement que l'attention, avant de se porter sur les choses, doit se fixer sur la raison et sur les idées qu'elle nous donne sans aucun concours étranger. De là l'importance extrême qu'il attache aux définitions, puisque toute définition est l'expression d'une idée générale et préconçue, que la raison peut avoir la prétention de tirer de son propre fonds. De là aussi la dialectique socratique, qui contient en germe celle de Platon, et qui, dégageant avec soin l'essentiel de l'accessoire, le général du particulier, prépare la voie à la théorie des idées. Quant à la science philosophique elle-même, c'est à tort qu'on a répété souvent que Socrate voulait la réduire tout entière aux proportions de la morale; il est vrai seulement que, dans sa pensée, elle devait occuper le premier rang, que l'homme devait passer avant la nature, comme les idées avant les choses. Il voulait que la philosophie sortît de la spéculation pure où elle s'était confinée jusqu'alors, pour exercer une influence bienfaisante sur la société et les hommes pris isolément; il ne séparait pas la théorie de la pratique, la vertu de la science. Toute sa vie d'ailleurs n'est-elle pas conforme à cette doctrine? N'a-t-il pas rempli la mission d'un apôtre aussi bien que celle d'un philosophe? C'est pour cette cause précisément qu'il est mort en martyr. Si son influence s'était renfermée dans l'enceinte de l'école, les Anytus et les Melitus en auraient difficilement pris ombrage; mais c'est au milieu de la place publique qu'il enseignait ses opinions, dont les corrupteurs du peuple et les défenseurs d'un culte qui divinisait toutes les passions avaient raison de s'alarmer. Il substituait à la fatalité antique l'idée d'une providence universelle; il subordonnait à un idéal impérissable du beau et du bien la volonté divine elle-même; et, ce qui devait faire son plus grand crime, il mettait la justice et la raison au-dessus des caprices d'une multitude ignorante. Mais, encore une fois, quoiqu'une vocation décidée et toute personnelle l'entraînât de préférence vers les questions de l'ordre moral, il ne condamnait pas les autres sciences; il les atteignait toutes et les renouvelait toutes par le principe de sa

réforme : car ce principe est la condition même de leur certitude et de leur unité.

La pensée de Socrate n'a pas été comprise par tous ses disciples. La plupart d'entre eux se sont attachés étroitement à la morale, et dans la morale n'ont considéré que la question du souverain bien. Telles sont, en effet, les limites dans lesquelles Aristippe, Antisthène et Euclide de Mégare se sont renfermés d'une manière plus ou moins exclusive. Pour Aristippe, chef d'une nouvelle école, qu'on a appelée, à cause de la patrie de son fondateur, l'école *cyrénaïque*, le souverain bien consiste dans la volupté, et le mal dans la douleur; mais la volupté, telle que l'entend ce disciple indigne de Socrate, ce n'est pas l'intérêt bien entendu, ce n'est pas le bien-être durable, intelligent que recommande Epicure; mais la jouissance immédiate des sens, la *volupté dans le mouvement*, ainsi qu'il l'appelle; parce que l'âme humaine lui paraît être tout entière le produit de la sensation. Au contraire, Antisthène, tenant surtout compte de la volonté, de la liberté, veut que l'homme, pour être heureux, restreigne autant que possible ses besoins, se mette au-dessus du plaisir et de la douleur, des affections comme des passions, et ne soit pas moins indifférent à l'opinion de ses semblables qu'aux impressions fugitives du monde extérieur. De là les mœurs austères et farouches, les formes repoussantes, et, il ne faut pas l'oublier, les maximes antisociales de l'école *cynique*, dont Antisthène fut le fondateur, et Diogène de Sinope le plus célèbre représentant. Enfin, selon Euclide, autour de qui se forme une troisième école, appelée l'école *mégarique*, le souverain bien ne doit être cherché ni dans la volonté, ni dans les sens, mais dans la raison. Or, quel est l'objet de la raison, d'après la méthode et la dialectique de Socrate? C'est l'invariable et l'universel, c'est-à-dire l'absolu. L'absolu est un, comprenant dans son sein l'unité et l'Etre. Il n'y a donc qu'un seul bien, qui prend différents noms, et se montre à notre esprit sous des formes variées. C'est Dieu qu'il s'appelle, ou bien la raison, l'intelligence. Quant au mal, il n'existe pas, ou n'est qu'une simple apparence, comme les êtres contingents et multiples parmi lesquels nous croyons l'apercevoir. Euclide et ses disciples, en revenant par la morale à la métaphysique, et en ressuscitant le principe de l'école d'Elée, ont aussi remis en honneur sa subtile dialectique : car il fallait beaucoup d'artifices pour soutenir une doctrine aussi violemment opposée à l'évidence et aux sentiments les plus indestructibles de la nature humaine. Deux autres disciples de Socrate, Phédon et Ménédème, ont fondé les écoles très-obscures d'Elis et d'Erétrie, qui, par le fond des idées et une prédilection exagérée pour la dialectique, se rapprochent beaucoup de celle de Mégare. Cette direction dégénéra peu à peu en scepticisme, et produisit plus tard Pyrrhon, que Phédon, son compatriote, passe pour avoir initié à la philosophie.

Ainsi, de même qu'avant Socrate, en cherchant à embrasser d'un seul coup d'œil la nature, l'origine et la composition de l'univers, les uns se sont attachés exclusivement aux phénomènes physiques, les autres aux principes métaphysiques, ceux-ci aux conditions mathématiques, ceux-là aux lois mécaniques; de même après Socrate, en portant toute leur attention sur l'homme, et en traitant la seule question

du souverain bien, les uns n'ont tenu compte que de la sensibilité, réduite aux limites étroites de la sensation, les autres que de la volonté, et d'autres enfin que de la raison ou de l'intelligence. On s'est donc ici partagé l'homme, comme là on s'est partagé l'univers. Dans quelque sphère qu'elle s'exerce, la pensée humaine ne peut pas procéder autrement. C'est par la division et par la contradiction qu'elle s'élève à une vue de plus en plus complète de la nature des choses, et à la conscience de sa propre unité. Mais les derniers systèmes que nous venons de rappeler ne sont encore que des ébauches informes, des essais avortés où l'influence de Socrate ne joue qu'un faible rôle. Pour juger avec justice de la révolution opérée par ce grand homme, il faut voir quels fruits elle a produits chez Platon et chez Aristote.

Ces deux philosophes, malgré les directions opposées de leurs génies, regardent l'un et l'autre la connaissance des lois et de la nature de la raison, c'est-à-dire la connaissance réfléchie de nous-mêmes, comme la condition absolue de la science. L'un et l'autre aussi ils croient que la science ne doit pas se renfermer dans les limites étroites de la conscience, ou dans les questions qui touchent directement à l'homme; mais qu'elle doit embrasser la nature des êtres en général, et s'élever jusqu'à leur commun principe. C'est ainsi qu'ils posent les bases du dogmatisme le plus profond et le plus hardi qui ai jamais été conçu dans l'antiquité, et qu'ils rendent à la philosophie, au nom de la raison, l'universalité qu'elle tenait autrefois de l'imagination et de l'inexpérience. En effet, il n'y a pas de milieu aux yeux de la logique : ou la raison n'a pas cette autorité absolue, cette pleine certitude qui est la condition de son existence, et sans laquelle elle se confond avec les impressions variables des sens; ou ses lois, c'est-à-dire ses notions fondamentales, sont l'essence même des choses, et s'étendent, par conséquent, à l'universalité des êtres. Il résulte de là que les tentatives faites dans le passé pour atteindre à cette science universelle ne doivent plus être perdues pour la philosophie : car si les notions fondamentales de la raison sont l'essence des choses et les conditions de leur existence, les choses, à leur tour, ne peuvent occuper notre esprit que sous les formes que la raison leur impose, et chaque système philosophique vraiment digne de ce nom doit être regardé comme l'expression plus ou moins claire, plus ou moins complète d'un des principes de notre nature intellectuelle, c'est-à-dire de la science et de la vérité elle-même. Platon et Aristote sont encore d'accord sur ce troisième point : tous deux ils résument dans leurs propres doctrines, mais chacun à sa manière, les doctrines importantes, les grands systèmes qui les avaient précédés. Le premier, formé d'abord par les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite, qui est lui-même un des représentants les plus considérables de l'école ionienne, regarde la matière comme un principe nécessaire et éternel, en même temps qu'il lui refuse toute propriété positive, toute forme arrêtée; en même temps qu'il en fait l'essence de la diversité et le théâtre de tous les changements. A cette idée ionienne, il ajoute le principe pythagoricien, que les nombres, les proportions, les figures de géométrie sont ce qu'il y a de plus réel dans la nature physique, et nous rendent compte non-seulement de la forme extérieure des corps, mais de leur composition, de leurs propriétés les plus intimes, et de

tous les phénomènes qu'ils nous présentent. Au-dessus de ces deux éléments, naturellement réconciliés par la suppression de toute propriété positive dans la matière, viennent se placer les *idées*, fruit de la dialectique socratique, et qui représentent dans la philosophie platonicienne le fondement réel de tous les êtres, ou l'essence des choses en général, comme les nombres celle des corps. Voilà pourquoi les nombres, déchus du rang suprême qu'ils occupent dans l'école de Pythagore, tiennent ici le milieu entre les idées et les phénomènes. Enfin, au-dessus des idées elles-mêmes, qui sont la lumière, la vie, la splendeur de l'univers, s'élève l'*être véritable* (τὸ ὄντως ὄν), l'être unique, objet des spéculations de l'école d'Elée, que le chef de l'école mégarique a confondu avec le bien, et que Platon désigne souvent sous le même nom. Aristote a donné dans tous ses ouvrages, mais principalement dans celui qui a reçu le nom de *Métaphysique*, une place encore plus évidente et plus considérable à tous les systèmes antérieurs. Il ne se contente pas, comme son maître, d'en tirer la substance pour la faire entrer dans sa propre doctrine; il les expose, il les classe, il les discute, puis il signale la part de vérité qu'ils contiennent. C'est ainsi qu'après avoir exposé sa théorie des quatre principes, c'est-à-dire que toutes choses se forment par le concours d'une matière, d'une forme, d'une cause efficiente et d'un but final, il montre que chacun de ces principes, à l'exception du dernier, dont il s'attribue exclusivement la découverte, a été reconnu séparément, et produit sous une forme plus ou moins scientifique par quelqu'un des philosophes ses prédécesseurs. Il y a plus : ces quatre principes ne demeurent pas ainsi juxtaposés et indépendants l'un de l'autre dans la doctrine aristotélicienne; mais la forme universelle des êtres, sous le nom de raison ou d'intelligence active (νοῦς ποιητικός), la cause efficiente ou le principe du mouvement, et la cause finale, c'est-à-dire la perfection, le souverain bien, se réunissent et se confondent en Dieu, le seul être vraiment digne de ce nom, absorbé éternellement dans la contemplation de lui-même, dans la conscience de sa propre pensée, objet de son propre amour et de celui de la nature entière. Quant à la matière, bien qu'elle soit considérée comme un principe à part qui a toujours été, et sans lequel rien ne serait; privée comme elle est, par elle-même, de toute vertu et de toute qualité positive, elle n'est en réalité qu'une pure abstraction, la seule possibilité des choses que nous observons dans le monde.

Mais où est donc alors l'opposition si célèbre des deux philosophes? Platon, transporté sur les ailes de la dialectique et de l'amour au delà de ce monde, sur lequel à peine s'est arrêté son regard, donne aux idées une existence distincte de celle des objets et des êtres particuliers. L'existence des idées est, après celle de Dieu ou de l'Etre absolu, à qui elles sont unies par le Verbe, la seule vraie existence. Les êtres particuliers ne sont que des ombres, que des images fugitives et imparfaites de ces éternels exemplaires. De l'âme elle-même, rien ne doit durer que la raison, que l'intelligence pure (λογικὸν μέρος), parce qu'elle a seule le privilége de contempler les idées. En un mot, Platon est embarrassé du monde réel et ne vit que dans le monde intelligible. De là les bons et les mauvais côtés de sa doctrine, sa croyance arrêtée en la divine Providence, son spiritualisme prononcé, sa morale austère et sublime

dans son principe, sa politique fondée sur la morale, sa théorie de la réminiscence, de la préexistence, et aussi ses rêves pythagoriciens sur la nature. Aristote, au contraire, ne sépare pas le monde intelligible du monde réel, ou, pour nous servir de son langage, la forme de la matière. Les idées, selon lui, ou, pour les appeler du nom qui a prévalu dans l'école péripatéticienne, les universaux, n'existent que dans les choses, c'est-à-dire dans la nature et dans les êtres particuliers. Il n'y a, à proprement parler, que des êtres particuliers, que des individus, bien que la science ne puisse se composer que de notions générales et invariables. Aussi le dieu d'Aristote n'est-il pas, comme celui de Platon, la raison des choses, le père et la providence de tous les êtres; mais leur premier moteur, et le principe final auquel ils aspirent. L'âme, pour lui, n'est que la forme du corps; l'immortalité n'appartient qu'à l'intelligence active, universelle; sa morale, quoique pleine de sagesse et de bons conseils, ne s'élève pas très-haut, et ne repose pas sur une règle bien précise, celle qui consiste à tenir toujours le milieu entre deux excès contraires. Mais, en revanche, avec quel génie il s'est emparé des faits et du monde réel! Quels services rendus à toutes les branches des connaissances humaines! Combien de sciences il a créées! Comme il les a toutes, en quelque sorte, disciplinées, organisées, classées, en les subordonnant aux lois communes et inflexibles de la logique, et en constituant au-dessus d'elle la science des sciences, c'est-à-dire la métaphysique!

Les deux écoles de Platon et d'Aristote se sont prolongées bien au delà de la nationalité grecque, jusqu'au sein de la civilisation chrétienne et arabe, sur lesquelles elles ont exercé une influence immense. Mais à côté d'elles d'autres écoles se sont élevées, moins entreprenantes, c'est-à-dire moins confiantes dans les forces de la raison humaine, et par cela même plus éloignées de la vérité, qui abandonnent les hauteurs de la spéculation pour revenir à la morale, à la question du souverain bien, en regardant toutes les autres comme subordonnées à celle-là. Tel est le but que poursuivent à la fois, par des voies bien différentes, l'*épicuréisme*, le *stoïcisme* et la *nouvelle Académie*. Nous ne comptons pas pour une école distincte, le *pyrrhonisme*, qui, ainsi que nous en avons déjà fait la remarque, n'est qu'une continuation obscure et une exagération peu sérieuse des écoles dialectiques de Mégare, d'Elis et d'Erétrie. D'après cette manière de voir, toute la philosophie consiste à être heureux et sage, et le seul moyen d'obtenir ce double résultat, c'est d'être indifférent à tout, à la vérité et à l'erreur, au bien et au mal, au beau et au laid, et de regarder toutes ces choses comme de pures illusions qui changent suivant les temps, suivant les lieux, suivant les circonstances et les hommes. Evidemment, ce n'est pas là un système, mais une véritable gageure contre la nature humaine et le sens commun. D'ailleurs le pyrrhonisme n'est représenté dans l'histoire que par deux hommes : par Pyrrhon lui-même, qui vivait à peu près dans le même temps qu'Aristote, et par son disciple Timon de Phlionte, c'est-à-dire par un peintre et par un danseur de théâtre.

Epicure aussi pense que la philosophie a un but éminemment pratique, que l'objet véritable de ses recherches, c'est la morale; et la morale, selon lui, c'est l'art d'être heureux. Mais comment les hommes

pourraient-ils vivre heureux, s'ils ignorent les lois de la nature, et si, par suite de cette ignorance, ils négligent la réalité pour des chimères, et ont l'âme affligée de mille terreurs superstitieuses? Comment seraient-ils en état de juger sainement de la nature, s'ils ne savent pas distinguer le vrai du faux, s'ils n'ont aucune idée ni des sources ni des signes de la vérité? La science de la nature, ou la physique, et celle qui nous apprend à discerner la vérité de l'erreur, c'est-à-dire la logique, ou, pour lui laisser le nom qu'elle a reçu d'Epicure, la *canonique*, sont donc indispensables au philosophe, mais seulement comme moyen de découvrir les vrais principes de la morale. Ce mépris de la spéculation pure, qui est le mépris de la vérité cherchée pour elle-même, cette entière subordination de la science aux intérêts de l'homme, nous signale certainement un commencement de décadence dans l'histoire de la philosophie grecque. Qu'est-ce donc, si nous regardons le fond même de la philosophie d'Épicure? Sa canonique, ce n'est que la théorie de la sensation appliquée à tout ordre de connaissance : les impressions seules de nos sens sont juges du vrai et du faux, du bien et du mal; ce que nous prenons pour des principes ou pour des idées générales n'est que le souvenir de nos sensations antérieures. Sa physique, c'est l'atomisme de Démocrite, sauf quelques modifications sans importance et sans valeur. C'est dans sa morale seulement qu'il montre un peu d'originalité et de profondeur. Le principe n'en est pas nouveau; c'est le même que celui de la morale de Démocrite, la *volupté stable* (ἡδονὴ καταστηματική) ou, comme on disait au XVIIIe siècle, l'intérêt bien entendu; mais ce principe, il se l'est approprié pour toujours par la manière dont il l'a fécondé : il a montré mieux que personne avant lui et après lui que, même pour recueillir le triste bonheur de l'égoïsme, c'est encore de la vertu qu'il faut, et l'art de commander à ses passions.

Les stoïciens, comme les épicuriens, donnent, dans leur système, la première place à la morale; mais ils s'arrêtent plus longtemps, et d'une manière plus sérieuse, à la logique et à la physique. Si l'on excepte quelques détails par lesquels les disciples de Zénon, surtout Chrysippe, ont cherché à se distinguer, nous pensons avec Cicéron que la logique stoïcienne diffère peu au fond de la logique d'Aristote : *Stoicos a peripateticis non rebus dissidere, sed verbis.* Leur physique, plus connue sous le nom de *physiologie*, tient de Platon par le rôle que la raison y joue, par l'identité qu'ils établissent entre les lois de la nature et les lois de l'intelligence; mais en même temps cette raison souveraine, cette unique et universelle intelligence leur paraît inséparable de la matière, avec laquelle elle forme un seul et même être. C'est ainsi que le monde est, pour eux, un être vivant, où l'on distingue, comme dans l'homme, une âme et un corps; mais une âme et un corps qui ne peuvent pas se séparer ni se passer l'un de l'autre. La première, tout à fait identique à la raison, reçoit le nom de Dieu; et comme tout ce qui se fait dans l'univers se fait par elle et en vertu de ses lois, comme elle est chez tous les êtres le seul principe de la vie, de la pensée et du mouvement, il est impossible qu'elle laisse aucune place à la liberté. Cependant, par une contradiction étrange, toute la morale des stoïciens repose sur l'idée du devoir. Tout ce qui n'est pas conforme à cette idée, tout ce qui n'est pas fait en son nom et n'en vient pas directement, leur

ou n'est compté pour rien. C'est ainsi qu'ils mépri-, qu'ils nient la douleur, et effacent toute différence en- et les fautes. Il est vrai que le devoir n'est pas autre que la loi de la nature confondue elle-même avec les . Ils voulaient donc que l'homme se proposât pour uni-ntribuer, selon ses forces, à l'ordre universel, et de ne rien estimer que la raison n'avoue formellement. De là, tus dont ils ont donné l'exemple; de là, leur mépris pour aussi bien que pour les passions; de là, enfin, leurs idées qui ont régénéré la législation. Ils oubliaient seulement ivre tous ces principes, il faut que l'homme se commande, itre de résister à des motifs d'une autre nature.

deux systèmes opposés, le stoïcisme et l'épicuréisme, vient ire se glisser le scepticisme mitigé d'Arcésilas et de Car-at le premier fut le fondateur, et le second le plus habile de la nouvelle Académie. La prétention de ces philosophes, conservé de l'école de Platon que le nom, c'est d'éviter à la ès du dogmatisme et ceux du scepticisme; c'est de laisser à ssez de foi pour agir ou pour satisfaire aux conditions mêmes xistence, et pas assez pour consumer sa vie dans de stériles s, qui jusque-là avaient abouti toujours à des systèmes con-es. Or, quel est ce milieu tant désiré entre le doute absolu et la ? C'est la probabilité. Arcésilas et Carnéade enseignaient ntre les stoïciens, que les choses ne sont pas perçues en elles- qu'il n'y a pas de criterium de la vérité, que nous ne pouvons qu'à des opinions plus ou moins probables. Ils appliquaient le rincipe à la morale, soutenant que l'homme doit toujours se di-ans ses actions, d'après le plus haut degré de vraisemblance; r conséquent, la modération est la voie dont il ne faut jamais Une doctrine aussi équivoque ne devait pas longtemps se sou-ussi est-elle ouvertement abandonnée par les deux derniers dis-le Carnéade. Philon de Larisse essaye de revenir au pur plato-et Antiochus d'Ascalon se rallie à l'école stoïcienne; tandis que iens eux-mêmes, par exemple Panetius et Posidonius, pren-elque chose de la manière indécise de la nouvelle Académie, et en composition avec les systèmes antérieurs.

us entrons dans la dernière période de la philosophie grecque, nous avons définie par les trois caractères suivants : retour ssé, ou résurrection érudite des anciens systèmes; scepticisme qui atteint, non plus la perception des sens, mais les prin-amentaux de la raison; enfin, éclectisme, transaction entre ntes écoles, et alliance de la philosophie grecque en général dées étrangères. C'est, en effet, dans ce temps qu'on voit re- originalité et sans éclat, soit à Athènes, soit à Alexandrie, e, la plupart des systèmes déjà abandonnés, et les systèmes ains dégénérer, ou en un rôle presque théâtral, ou en un pur dition. Tel est le spectacle que nous offrent les nouveaux es nouveaux disciples d'Héraclite, les nouveaux pythagori-plus fameux de tous, Apollonius de Tyane; les stoïciens, tius et Sénèque; les académiciens, comme Areius Didymus,

Alcinoüs, Maxime de Tyr; et enfin, les péripatéticiens, comme Andronicus de Rhodes, Alexandre d'Egée, Nicolas de Damas, Adraste et surtout Alexandre d'Aphrodisc. C'est dans ce temps qu'Ænésidème, Agrippa et Sextus Empiricus, deviennent les fondateurs ou les apôtres du scepticisme le plus profond qui eût encore existé. Il ne s'agit point pour Ænésidème d'un jeu frivole, comme pour les sophistes contemporains de Socrate, ni de cette indifférence contre nature où Pyrrhon cherchait le bonheur et la tranquillité d'esprit, ni du probabilisme inconséquent de la nouvelle Académie : il s'attaque à la raison dans ses deux principes les plus essentiels, dont l'un sert de base à la science, dont l'autre est le fondement de l'existence elle-même : il cherche à démontrer qu'il n'y a point de criterium possible de la vérité; que toute démonstration est un cercle vicieux, et que la relation de cause à effet est une idée absolument contradictoire. Enfin, c'est dans le même temps qu'on voit les traditions mystiques et religieuses de l'Orient se combiner, par degrés et sous des formes diverses, avec le libre esprit de la Grèce; tandis que les écoles grecques elles-mêmes, du moins les plus importantes, consentent à se fondre dans une doctrine commune. Ce mouvement se montre d'abord chez quelques penseurs isolés, comme Philon le Juif, Numénius d'Apamée, Plutarque, Apulée, saint Justin le martyr, saint Clément; mais c'est dans l'école d'Ammonius et de Plotin, plus communément appelée l'école *éclectique* ou *néo-platonicienne* d'Alexandrie, qu'il arrive à son complet développement. L'école d'Alexandrie est, tout à la fois, une philosophie et une religion, une école mystique et une école éclectique, une création originale et un résumé savant de tous les grands systèmes qui l'ont précédée. A proprement parler, elle n'appartient pas plus à la Grèce qu'à l'Orient; car son fondateur et ses maîtres les plus illustres, Ammonius Saccas, Plotin, Jamblique, ne sont plus des Grecs, si l'on considère leur éducation, les lieux qui leur ont donné naissance, et les influences diverses qu'ils ont subies nécessairement dans cette confusion de langues, de races et de croyances, dont la ville d'Alexandrie offrait alors le spectacle. Porphyre, ou, pour l'appeler de son vrai nom, Malchus, était positivement Syrien, et c'est lui qui a corrigé les ouvrages de Plotin, avant de nous les transmettre. Il n'en est pas autrement des doctrines de l'école d'Alexandrie. Son paganisme, qu'on lui a tant reproché, ce n'est plus la mythologie d'Homère ou ce vieux polythéisme qui avait déjà soulevé contre lui Xénophane, Héraclite, Anaxagore et Socrate; c'est le symbolisme oriental cachant, sous la variété de la forme, un fond essentiellement panthéiste. Aux idées de Platon, d'Aristote, de Pythagore, de Parménide, habilement fondues dans une conception plus vaste, elle mêle des théories d'une origine toute différente, comme celles de l'extase, de l'unification avec Dieu, et, bientôt après, les chimères de la théurgie. En un mot, il semble, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'elle ait voulu recueillir et coordonner dans son sein les plus brillants éléments de la philosophie ancienne, pour les opposer au christianisme qui devait bientôt la détrôner. L'édit de l'empereur Justinien qui ferme, en 529, les écoles d'Athènes, marque la fin de la philosophie grecque.

IV. Maintenant quels sont les fruits de ce long travail de la raison humaine? Qu'est-il resté dans les âges suivants de ces systèmes si nom-

breux, si variés qui naissent, qui meurent, qui ressuscitent et se combattent sans relâche pendant une période de douze siècles? Il en est resté à peu près tout, si l'on tient compte, non des opinions isolées ou de ces essais informes où l'imagination a plus de part que la réflexion, mais des grands systèmes qui ont exercé un pouvoir véritable sur les esprits, et qui représentent à eux seuls toute la philosophie grecque dans sa maturité. Le platonisme s'est conservé chez les plus instruits et les plus éminents des Pères de l'Eglise, mêlé à d'autres principes que la Grèce païenne ne connaissait pas. Nous avons déjà cité saint Justin le martyr et saint Clément d'Alexandrie, convaincus tous les deux que la philosophie grecque avait été une préparation au christianisme; nous ajouterons à ces noms ceux d'Origène, d'Athénagore, de Tatien, de Synésius, et surtout de saint Augustin. C'est un fait digne de remarque, un fait historique et dont aucune conviction n'a le droit de s'offenser, que, chaque fois qu'on a voulu expliquer, mettre à la portée de la raison humaine les mystères du christianisme, la Trinité, l'Incarnation, la génération éternelle du Verbe, on a reproduit d'une manière plus ou moins fidèle la doctrine platonicienne. Ce nom même du Verbe, que nous venons de prononcer, n'est-il pas vrai qu'il appartient à la langue de Platon, et qu'il désigne chez le philosophe grec la sagesse divine, cette raison active par laquelle l'être des êtres, le τὸ ὄντος ὂν s'est communiqué au monde, qui a disposé toutes choses pour le mieux, et qui est le principe de la sagesse et de la raison des hommes? N'est-ce pas aussi dans Platon que l'on trouve ce principe, qu'il faut que l'homme, pour être fidèle à sa destination, cherche à ressembler à Dieu? Sa distinction de toutes les vertus en quatre vertus cardinales a été adoptée et consacrée dans les traités les plus élémentaires de la morale chrétienne. Enfin, qui avant lui, et qui mieux que lui, a démontré l'immortalité de l'âme, malgré les erreurs qu'il mêle à cette partie de son système?

La plupart des idées de l'école néoplatonicienne ont été recueillies dans les œuvres du prétendu Denys l'Aréopagite, d'où elles ont passé, modifiées et contenues par la forte discipline de l'Eglise, chez un bon nombre de mystiques chrétiens du moyen âge, tels que saint Bonaventure, Hugues et Richard de Saint-Victor. Si nous en croyons un savant orientaliste de notre temps, M. Tholuck, elles auraient pénétré aussi, avec les commentateurs alexandrins d'Aristote, jusqu'au sein de l'islamisme, où elles auraient produit la secte fameuse des soufis. Mais bien avant cette époque, c'est-à-dire au IXe siècle, Scot Erigène les fit connaître dans toute leur étendue, dans l'excès même de leur audace, à l'Occident encore plongé dans la barbarie. Cinq ou six cents ans plus tard, au temps des Marsile Ficin, des Pic de la Mirandole, ce sont ces mêmes idées que nous voyons reparaître et marquer le commencement d'une ère nouvelle dans l'histoire générale de l'esprit humain. Trop souvent confondues avec le platonisme lui-même, elles ont eu la gloire de partager ses destinées et le respect qu'il n'a jamais cessé d'obtenir.

Que dirons-nous maintenant de la doctrine d'Aristote? Où trouver un autre exemple d'une domination aussi absolue, aussi durable, aussi universelle que celle de ce philosophe? Il a été pendant six siècles environ, dans l'ordre de la science, le seul instituteur de la raison hu-

maine; car le peu que l'on savait du système de son maître et de son rival, c'est encore de lui qu'on l'avait appris. Son autorité était reconnue simultanément, et par les chrétiens et par les Arabes et par les juifs. Ses livres étaient commentés et traduits dans toutes les langues; rien ne pouvait être soutenu que sous le patronage de son nom; il n'était pas permis d'avoir raison sans lui. Mais ce n'est pas seulement par la place qu'il tient dans l'histoire qu'Aristote est digne de toute notre admiration. Aujourd'hui même il nous est difficile d'échapper complétement à son empire. Il nous est impossible de nous servir d'une autre logique que de la sienne; car depuis lui, comme dit Kant, la logique n'a pas fait un pas en avant ni un pas en arrière. Et quel autre que lui a fixé la langue, a défini les termes, a classé les idées, a marqué le caractère et le but de la métaphysique? Quel autre que lui a fixé les règles de la critique littéraire, a créé la psychologie, l'histoire de la philosophie, l'anatomie comparée, et a donné l'exemple de la vraie méthode d'observation dans son admirable *Histoire des animaux*? Tous ces faits, grâce à une étude plus approfondie des œuvres de l'antiquité, sont aujourd'hui hors de doute, et ne demandent qu'à être rappelés sommairement.

L'école stoïcienne a également sa part dans le mouvement général et dans les résultats définitifs de la civilisation humaine. Si sa physiologie, qui n'est qu'un simple retour vers le dynamisme d'Héraclite, ne peut pas soutenir un seul instant l'examen; si sa logique, dans l'impuissance où elle était de rien ajouter à celle d'Aristote, n'est qu'un tissu de subtilités, en revanche sa morale, après avoir été comme la religion des âmes d'élite au milieu de la décadence affreuse de l'empire romain, a régénéré entièrement la législation, y a fait entrer, à la place de la coutume ou du privilége, des principes d'une justice universelle, et a fondé ce droit romain que les jurisconsultes ont défini la *raison écrite*. Le christianisme a voulu surtout ouvrir à l'homme le chemin du ciel; le stoïcisme a amélioré sa condition sur la terre. Le premier, dans son enthousiasme sublime, nous parle exclusivement d'abnégation et de devoirs; le second nous entretient de notre dignité et de nos droits; enfin la révolution si heureusement accomplie par celui-là dans l'ordre moral et religieux, celui-ci l'a commencée dans l'ordre civil.

Nous croyons que l'humanité doit très-peu de reconnaissance à l'école d'Epicure; mais, puisqu'il y a dans notre nature des passions toujours prêtes à se révolter, et un penchant indestructible au plaisir, il est bon qu'on ait démontré, au nom même de l'égoïsme, que, céder aux passions et au plaisir, ce n'est pas le moyen d'être heureux; que le bonheur, en comprenant ce mot dans le sens le plus étroit, ne saurait exister sans un certain degré de vertu, de raison, de pouvoir sur soi-même, et que nos intérêts, quels qu'ils soient, sont étroitement liés à ceux de nos semblables. Il n'y a pas jusqu'au principe le plus essentiel de la physique de Démocrite et d'Epicure, c'est-à-dire l'hypothèse des atomes, qui ne soit resté dans la physique ou plutôt dans la chimie moderne, où elle aide à l'explication d'un grand nombre de phénomènes. On ne peut pas dire, non plus, que les spéculations de Pythagore aient été perdues pour les sciences mathématiques, ni qu'elles n'aient

pas contribué à faire comprendre combien il y a d'unité et d'harmonie, de calcul et de raison dans la nature. Grâce à l'élévation naturelle de ses idées, n'a-t-il pas entrevu, comme dans un rêve, la révolution que l'astronomie a dû subir vingt-deux siècles plus tard? Enfin la philosophie se fait gloire de suivre encore aujourd'hui la méthode de Socrate, en lui ouvrant seulement un champ plus vaste et l'appliquant avec plus de rigueur.

Assurément, si la philosophie grecque eût pu suffire à tous les besoins de l'âme humaine et aux besoins de toutes les âmes, elle n'aurait pas été vaincue dans ses prétentions à une domination exclusive et absolue. Mais il ne faut pas pour cela, comme on a coutume de le faire, diviser l'histoire de l'humanité en deux zones entièrement séparées, dont l'une, sous le nom de civilisation chrétienne (il ne s'agit pas du christianisme lui-même), représente en quelque sorte l'empire de la lumière; dont l'autre, sous le nom de civilisation païenne, figure l'empire d'Ahrimane ou des ténèbres. La lumière et les ténèbres ne sont pas ainsi partagées; elles ont toujours été mêlées, au contraire; et si, comme nous le croyons, la première doit l'emporter un jour, sa victoire n'aura pas été subite ni due exclusivement à une seule influence, à un seul ordre d'idées.

Sur l'histoire de la philosophie grecque, il faut consulter, avant tout, les historiens de la philosophie en général : Stanley, Brucker, Tennemann, Tiedemann, Degérando, et principalement Ritter. Cependant il existe aussi quelques ouvrages spéciaux sur le sujet que nous venons de traiter : Plessing, *Recherches historiques et philosophiques sur les opinions, la théologie et la philosophie des plus anciens peuples, et particulièrement des Grecs, jusqu'au temps d'Aristote* (all.), in-8°, Elbing, 1785. — Chr. Meiners, *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences en Grèce et à Rome* (all.), 2 vol. in-8°, Lemgo, 1781-1782. — Anderson, *la Philosophie de l'ancienne Grèce* (angl.), in-8°, Londres, 1791. — Sacchi, *Storia della filosofia greca*, 4 vol. in-8°, Pavie, 1818-1820.

GROTIUS [Hugo de Groot]. Le nom et les ouvrages d'Hugo Grotius ne se rapportent qu'indirectement à la philosophie. Son livre *sur la Vérité de la religion chrétienne* appartient plutôt à la critique historique et théologique qu'à la philosophie proprement dite. Le célèbre traité *du Droit de la paix et de la guerre*, qui a fait si longtemps autorité dans les relations diplomatiques, est avant tout un ouvrage de droit international, où les cas les plus généraux de cette science sont résolus d'après certains principes établis par l'auteur, quelquefois même contrairement à ces principes. Mais, à l'époque où il écrivait, la renaissance comptait déjà plus d'un siècle, et la philosophie, renouvelée sous la forme antique, tendait à se faire jour dans les travaux de l'esprit. Né au sein du protestantisme, Grotius retenait quelque chose de la liberté qui avait donné naissance à la réforme, et qui, quoique timide encore, jetait dans la science un reflet de l'indépendance qui lui était commune avec le renouvellement des études littéraires. C'est sous cette double impression de son génie et de son siècle, que Grotius tenta de rattacher ses travaux à des principes philosophiques, et donna du droit naturel la définition

suivante (*du Droit de la guerre et de la paix*, liv. 1[er], c. 1, § 10) : « Le droit naturel est une règle qui nous est suggérée par la droite raison, d'après laquelle nous jugeons nécessairement qu'une action est injuste ou morale, selon sa conformité ou sa non-conformité avec la nature raisonnable, et qu'ainsi Dieu, qui est l'auteur de la nature, défend l'une et commande l'autre. »

Cette définition, trop peu circonscrite, puisqu'elle renferme à la fois l'idée du droit et celle de la morale, est avec raison abandonnée aujourd'hui. Mais si nous nous reportons à l'époque où elle fut introduite dans l'étude du droit, on reconnaîtra qu'elle marqua un progrès dans cette science. Grotius vécut de la fin du XVI[e] siècle, au milieu du XVII[e]. Lorsqu'il naquit, le duc de Guise balançait en France l'autorité de Henri III; il avait un peu plus de vingt ans, lorsqu'il fut mêlé, dans sa patrie, aux disputes des gomaristes et des arminiens, et manqua périr comme le grand pensionnaire. Ces temps, où la violence était partout maîtresse, ne pouvaient être favorables au droit. D'ailleurs, depuis plusieurs siècles, l'idée s'en était obscurcie ou tout à fait oubliée en Europe. Aux notions, encore vagues peut-être que l'antiquité avait transmises à l'ère chrétienne, et que plusieurs Pères avaient recueillies pour les mettre en harmonie avec la loi nouvelle, avait enfin succédé un droit fondé sur quelques passages de la *Bible*. Il s'était peu à peu résolu dans la volonté absolue des souverains pontifes; la puissance royale avait sur plusieurs points réagi contre cet arbitraire, plutôt poussée par l'instinct de sa conservation, que guidée par l'idée bien définie d'un droit quelconque. Lorsqu'à des peuples ballottés entre l'autorité pontificale et la puissance despotique des princes, on vint offrir le principe absolu d'une *règle qui nous est suggérée par la droite raison*, ce principe dut éclairer, comme d'une lumière nouvelle, des esprits préparés d'ailleurs à l'accepter par la culture renaissante des lettres et de la philosophie.

On comprend donc que l'esprit philosophique de notre époque ait attribué à Grotius une part remarquable dans les progrès que les temps modernes ont vu faire à la science du droit naturel. Mais on peut se demander jusqu'à quel point le principe qu'il a émis lui appartient en propre, et s'il ne le doit pas aux siècles immédiatement précédents, ou à l'antiquité dont les trésors littéraires venaient de se rouvrir.

Il ne serait pas exact de croire que la philosophie du moyen âge ait méconnu ce qu'il y a d'absolu dans le droit et dans la morale, et qu'elle se soit humblement conformée aux prétentions despotiques des pouvoirs contemporains. C'est la gloire de la philosophie d'élever nécessairement l'esprit de l'homme jusqu'à l'absolu, aussitôt que sa lumière commence à le guider. C'est là son terme inévitable; elle y arrive, ou elle n'est pas. Aussi plus d'un grand esprit du moyen âge réagit-il par des idées généreuses contre les prétentions intéressées et capricieuses de l'autorité, et rappela les doctrines indépendantes et vraiment chrétiennes des premiers siècles. Mais il faut reconnaître que plusieurs circonstances contribuèrent à empêcher les réformés du XVI[e] siècle de puiser à cette source. La scolastique était devenue suspecte à l'enthousiasme renaissant des admirateurs de l'antiquité, et d'un autre côté, quels que fussent les principes de la philosophie théo-

logique des écoles, ils n'avaient jamais exercé d influence sur les actes de l'autorité religieuse; on était même tenté de les croire, dans certains cas, complices de ses écarts. Si donc la doctrine d'une raison universelle et absolue, appliquée au droit naturel, n'appartient pas en propre à Grotius, s'il n'a fait que la renouveler, c'est surtout chez les anciens que nous devons la trouver.

Et en effet, il est facile de s'en assurer. Le fragment des livres de *la République* de Cicéron, conservé par Lactance, nous offre la pensée de Grotius sous une expression beaucoup plus précise. *Est quidem vera lex*, dit le jurisconsulte romain, *recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat.* Ainsi que l'auteur du *Droit de la guerre et de la paix*, c'est Dieu que Cicéron considère comme donnant par sa volonté la légitimité à cette loi. *Erit communis quasi magister et imperator deus ille, legis hujus inventor, disceptator, lator*, etc. Il est facile, pour peu qu'on soit versé dans l'histoire de la philosophie, de reconnaître, dans ces paroles, la partie la plus élevée de la tradition stoïcienne, celle par laquelle cette école se rattache aux doctrines de Platon.

Grotius a donc le mérite d'avoir rappelé dans un temps favorable, et avec une indépendance d'esprit qui lui fait honneur, des principes trop longtemps oubliés; on ne saurait lui attribuer la gloire de les avoir découverts. Mais ces principes qu'il remit en lumière avec tant d'opportunité et de bonheur, ne les a-t-il pas quelquefois perdus de vue? Toutes ses conséquences en sortent-elles rigoureusement? quelques-unes n'en sont-elles pas la destruction? Ce serait trop demander au génie de Grotius, que d'exiger du même écrivain d'avoir réformé les principes, sans avoir faibli dans quelques-unes des conséquences. Cette insuffisance lui est commune avec tous les hommes qui ont porté la réforme dans quelque partie de la science. On doit reconnaître, cependant, que la rectitude des principes l'a souvent heureusement guidé dans les nombreuses applications qu'il a été appelé à en faire dans son traité *du Droit de la guerre et de la paix*, en convenant toutefois qu'il ne s'est pas toujours soigneusement gardé de quelque faveur pour le despotisme. Il obéissait en cela aux préjugés contemporains que l'on ne secoue jamais tout entiers. La réforme d'ailleurs avait eu besoin de l'appui de plusieurs princes temporels, et, si quelques-uns d'entre eux avaient accepté avec plaisir la force qu'ils y puisaient contre les prétentions de Rome, ils ne paraissaient pas y trouver un motif suffisant de renoncer à leur despotisme, et n'entendaient pas qu'on l'attaquât. De là la nécessité où se trouva plus d'un écrivain protestant, de ne pas désapprouver des mesures et des faits que le véritable esprit de la réforme ne pouvait cependant manquer de condamner.

Quels que fussent les liens qui pesaient sur le génie de Grotius et retenaient sa plume, il chercha sincèrement les solutions les plus équitables, et, s'il n'y parvint pas toujours, son siècle en est plus coupable que lui. La pureté de ses intentions et l'élévation de son esprit lui donnèrent le droit de s'adresser, en finissant son traité, aux princes chrétiens dans les termes suivants : « Je prie donc Dieu, qui seul en a le pouvoir, qu'il lui plaise de graver ces maximes dans le cœur de ceux à qui sont confiées les affaires de la chrétienté; qu'il lui plaise d'éclairer leurs

esprits des lumières du droit divin et du droit humain, et de leur inspirer sans cesse cette pensée : qu'ils sont les ministres de Dieu, établis pour gouverner les hommes, les plus chères de ses créatures. »

Né à Delft, en Hollande, le 10 avril 1583, Grotius se distingua de bonne heure par sa science et son génie. Mêlé aux infortunes de Barnwelt, il fut condamné à une prison perpétuelle de laquelle il parvint à s'échapper, et demeura onze ans dans les Pays-Bas catholiques, vivant d'une pension que lui faisait le roi Louis XIII. Il rentra dans son pays vers l'année 1630, d'où, malgré la protection du prince d'Orange, il fut obligé de s'exiler de nouveau. Il se retira à Hambourg, qu'il ne tarda pas à quitter, sur l'invitation de la reine Christine, qui l'éleva, dans ses Etats, à la dignité de conseiller; elle l'envoya bientôt auprès de Louis XIII, où il resta encore près de onze ans. A la suite de cette ambassade, ayant revu Christine à Stockholm, et obtenu la permission de se retirer dans sa patrie, il s'embarqua pour revenir en Hollande; mais le vaisseau qui le portait, échoua sur les côtes de la Poméranie. Grotius continua sa route par terre, quoique infirme; et la fatigue ayant augmenté son mal, il mourut le 28 août 1645, à Rostock, où la maladie l'avait forcé de s'arrêter. Il était âgé de soixante-deux ans.

Beaucoup de ses ouvrages ont rapport à la polémique religieuse de son temps; aucun ne peut être rangé dans la philosophie proprement dite. Nous avons marqué l'unique point où cette science est intervenue dans ses ouvrages; l'application qu'il en a faite est assez importante pour marquer sa place dans l'histoire de la philosophie du droit.

H. B.

GUÉRINOIS (Jacques-Casimir), né à Laval en 1640, entra, à peine âgé de onze ans, dans le couvent des jacobins de cette ville. A seize ans, il fit profession dans la maison de la rue Saint-Jacques, à Paris. Il professa la théologie à Bordeaux, et mourut dans cette ville, le 24 septembre 1703. Guérinois a écrit un long traité contre la philosophie cartésienne, qui fut publié, l'année de sa mort, sous ce titre : *Clypeus philosophiæ Thomisticæ, contra veteres et novos ejus impugnatores*, 4 vol. in-8°, Bordeaux, 1703. Le premier volume concerne la logique; le second, la première partie de la physique; le troisième, les autres parties de la physique; le quatrième, la métaphysique et l'éthique. Ce théologien est un de ceux qui incriminèrent avec le plus de véhémence la doctrine de Descartes, et qui appelèrent sur la tête de ses disciples les foudres de l'excommunication. On trouve quelques renseignements biographiques sur Jacques Casimir Guérinois, dans Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. II, p. 762. B. H.

GUILLAUME de Champeaux. *Voyez* Champeaux.

GUILLAUME de Conches, né à Conches, petite ville de Normandie, vers la fin du XIe siècle, professa à Paris la grammaire et la philosophie. On ignore l'époque précise de sa mort, qui eut lieu, suivant les uns, en 1150, et suivant d'autres un peu plus tard.

Guillaume, dont les historiens de la philosophie mentionnent à peine le nom, ne méritait pas l'oubli où il est tombé. Jean de Salisbury, qui

suivit trois ans ses leçons, le cite avec éloge, à côté de Bernard de Chartres et d'Abailard, comme un des maîtres les plus accrédités du XIIe siècle. Il possédait toute l'érudition qu'on pouvait avoir de son temps, et il a même commenté la partie du *Timée* de Platon traduite par Chalcidius. Ses ouvrages originaux consistent dans une suite de grands traités qui paraissent être le résumé de son enseignement, et qu'on trouve souvent cités chez les écrivains postérieurs. En voici les titres : ***Magna de naturis philosophia,*** imprimée vers 1474, en 2 vol. in-f°, sans date et sans nom d'imprimeur ni de lieu. — ***Philosophia minor,*** publiée dans les œuvres du vénérable Bède, sous le titre de περὶ διδάξεων, ***sive quatuor libri de Elementis philosophiæ,*** et attribuée, d'une autre part, à Honoré d'Autun, sous celui de ***Philosophia mundi;*** mais il n'est pas douteux que l'ouvrage ne soit de Guillaume de Conches, sous le nom duquel des auteurs contemporains en citent de longs fragments. — ***Pragmaticon philosophiæ,*** composé pour le duc de Normandie, Geoffroy le Bel, et imprimé à Strasbourg en 1566, in-8°. — ***Secunda*** et ***Tertia Philosophia,*** restées manuscrites, hormis de courts fragments donnés par M. Cousin à la suite des ouvrages inédits d'Abailard. Tous ces traités sont de véritables encyclopédies plus ou moins abrégées, qui contiennent les éléments des sciences enseignées au XIIe siècle, la théologie, l'astronomie, et même la physique et l'anthropologie; mais, ce qu'ils ont de remarquable, c'est surtout l'amour que l'auteur y montre pour la philosophie; c'est l'intérêt qu'il porte à ses progrès, et l'étonnante hardiesse avec laquelle il défend sa cause contre les défiances du pouvoir ecclésiastique. « Ils ne savent rien sur les forces de la nature, s'écrie-t-il (*Philosophia minor,* lib. I, c. 23), et ils désirent voir leur ignorance régner sur tous les esprits : voilà pourquoi ils proscrivent nos recherches, et nous ordonnent de croire, comme le premier venu, sans jamais nous demander : pourquoi? » — « Est-il venu à leur connaissance, continue-t-il, que quelqu'un fait des recherches, ils s'écrient : C'est un hérétique. Pauvres hommes! qui tirent plus de gloire d'un capuchon, qu'ils n'ont de confiance en leur sagesse. Mais ayez soin, je vous prie, de ne pas vous laisser prendre à ces dehors trompeurs. C'est le cas, ou jamais, d'appliquer ces paroles du satirique latin :

> Fronti nulla fides : quis enim non vicus abundat
> Tristibus obscenis? »

Il paraît que Guillaume de Conches professait, à l'égard de la Trinité et de l'âme du monde, des sentiments très-voisins de ceux d'Abailard. Guillaume, abbé de Saint-Thierry, les dénonça dans une lettre à saint Bernard; mais notre auteur se rétracta, et l'affaire n'eut pas de suite. Ses autres opinions manquent d'originalité, et méritent peu d'être connues.

Le commentaire de Guillaume sur le *Timée* a été retrouvé par M. Cousin, qui l'attribuait à Honoré d'Autun, *Ouvrages inédits d'Abailard,* p. 646, in-4°, Paris, 1836. Cette erreur a été relevée par M. Jourdain, *Dissertation sur l'état de la philosophie naturelle au XIIe siècle,* p. 101 et suiv., et p. 105, in-8°. Paris, 1838. *Voyez* aussi *Histoire littéraire de la France,* t. XII, p. 455 et suiv. C. J.

GUILLAUME de Paris, surnommé ainsi parce qu'il fut évêque de Paris, est aussi connu sous le nom de Guillaume d'Auvergne, du lieu de sa naissance (Aurillac). En 1228, il monta sur le siége épiscopal de Paris, qu'il occupa jusqu'à sa mort, arrivée en 1248 ou 1249. Pendant les vingt années de son épiscopat, eurent lieu plusieurs événements auxquels Guillaume ne put rester étranger: tels furent l'interruption des cours de l'Université, l'introduction des franciscains et des dominicains dans l'enseignement, et surtout la propagation de la philosophie d'Aristote..Déjà plusieurs branches de cette philosophie avaient été frappées d'anathème, et en 1240 on voit Guillaume de Paris blâmer et condamner quelques distinctions subtiles touchant la Trinité et la nature des anges. Prévenu, sans doute, par les condamnations qui, en 1210, en 1215 et en 1230, frappèrent la métaphysique et la physique d'Aristote, Guillaume de Paris se montra sévère envers celui-ci, et même envers la philosophie en général. Il l'étudia cependant avec ardeur et donna une attention particulière aux écrivains arabes ; on lui doit à cet égard des renseignements utiles; mais il ne faut pas oublier cependant que dès le milieu du XIIe siècle, les écrits d'Avicenne, de Gazâli et de Farabi étaient déjà connus. Guillaume avait des connaissances étendues, sans pourtant s'élever par là au-dessus de la plupart de ses contemporains, dont plusieurs le surpassent sous le rapport des doctrines. La tendance platonicienne qui se montre dans ses écrits est due aux Arabes; mais ce qui le distingue, c'est une réserve poussée souvent jusqu'à l'exagération, et qui résulte de l'idée qu'il se faisait de la philosophie. « Est enim philosophia, dit-il (*de Universo*, p. 1), velut lucerna modici et tenebrosi luminis in tenebris multis atque densissimis et nocte optata lucens. » Cette conception excessivement timide de la philosophie, qu'il se plaît à affaiblir au profit de la théologie, ne l'empêche pas cependant de faire preuve de lumière et de raison dans plusieurs endroits de ses écrits, dont le plus remarquable est le *de Universo* : c'est un traité dans le genre de ceux auxquels on donna plus tard le nom de *Somme*. En effet, dans le *de Universo*, Guillaume de Paris se propose de traiter toutes les questions relatives à la philosophie; il nous l'apprend lui-même en commençant. Il ne faut donc pas regarder cet écrit comme un traité de l'univers, ainsi que cela est arrivé quelquefois. D'après le but qu'il se propose, Guillaume aborde les questions les plus élevées de la philosophie, en commençant par Dieu, au sujet duquel il combat beaucoup trop longuement l'erreur des manichéens. Entraîné quelquefois sur les pas des Arabes, il va plus loin qu'il ne voudrait; c'est ainsi que, lorsqu'il entre dans le champ de la cosmologie, il est sur le point de tomber dans une sorte de panthéisme, qu'il s'efforce de démentir ailleurs, en démontrant la réalité de la création et en opposant l'une à l'autre les idées de durée et d'éternité. Ce qui est plus digne de remarque, c'est le soin et l'ardeur qu'il met à défendre la liberté de l'homme. Le *de Universo* renferme un traité complet sur la Providence, dans lequel Guillaume de Paris fait les plus louables efforts pour réfuter le dogme désolant de la fatalité, sous quelque forme qu'il se présente. Il se croit même obligé de prouver fort au long que l'influence des astres sur l'homme ne va pas jusqu'à le priver de sa liberté. Il arrive par là à une conclu-

sion qu'il cherche à confirmer encore dans son traité *de l'Ame*, en démontrant, autant qu'il est en lui, la simplicité et l'immortalité de l'âme. Quoique les raisons qu'il emploie pour arriver à son but ne soient pas toujours les meilleures, cependant c'est lorsque Guillaume traite ces différentes questions, qu'il est le plus digne d'attention ; sur le reste, il ne s'élève pas au-dessus du commun des penseurs de son temps, si ce n'est par l'érudition. Un des premiers dans le moyen âge, il aborda la théorie de la connaissance, et fit mention de ces intermédiaires qui, dans la suite, occupèrent une si grande place dans la scolastique. Par les questions qu'il a effleurées, par ses tendances à étudier les Arabes, autant que par l'époque où il écrivit, Guillaume de Paris est un de ceux qui forment la transition entre les scolastiques qui, dans la troisième époque, se livraient uniquement aux travaux d'érudition, et ces hommes à la fois plus instruits et plus hardis qui se distinguèrent par leur savoir et leurs doctrines. S'il diffère des premiers par une tendance plus philosophique, il se sépare encore plus des seconds par son extrême timidité. Son style, qu'on a trouvé supérieur à celui de ses contemporains, ne vaut pas mieux ; mais ce qu'on ne peut lui contester, c'est une connaissance assez étendue des philosophes arabes et juifs, qu'il cite souvent. Il y a un nom qu'on rencontre avec étonnement dans le *de Universo* (p. 1) : c'est celui de saint Bonaventure, qui ne devait guère avoir que vingt-sept ans quand mourut Guillaume de Paris.

Guillaume de Paris a laissé un grand nombre d'écrits, dont quelques-uns ont été imprimés, et dont voici la liste : *Censura detestabilium errorum* (Voyez la *Bibliothèque de Paris*, édition de Lyon, t. xxv, p. 329) ; — *Tractatus de sancta Trinitate et attributis divinis* ; — *de Anima* ; — *de Pœnitentia* ; — *de Collatione beneficiorum ecclesiasticorum* (imprimé plusieurs fois) ; — *Liber de rhetorica divina* ; — *Liber de fide et legibus* ; — *de Universo*, pars 1ª et 2ᵈᵃ. Tous ces ouvrages ont été réunis en 2 vol. in-f°, Orléans, 1674.

Il existe, en outre, plusieurs ouvrages inédits : *Epistolæ ad diversos* ; — *Tractatus de Dæmonibus* ; — *de Claustro animæ* ; — *de Dono scientiæ* ; — *de Professione novitiorum* ; — *de Bono et Malo* ; — *de Primo principio* ; — *Commentarii in Psalterium* ; — *In Proverbia Salomonis* ; — *In Ecclesiasten* ; — *In Cantica canticorum et in Evangelium Matthæi*. Selon Oudin, le commentaire sur saint Matthieu serait celui qu'on trouve imprimé à la suite des œuvres de saint Anselme de Cantorbéry. Nous croyons pouvoir ajouter au nombre des écrits de Guillaume de Paris, un traité qu'il cite lui-même dans le *de Universo* (p. 1), qui a pour titre : *Tractatus de meritis et retributionibus animarum nostrarum*. On lui a attribué des sermons et un dialogue sur les sept sacrements ; mais les sermons sont de Guillaume Perault, de Lyon, et le dialogue est de Guillaume de Baufet, d'Aurillac, et qui a été aussi évêque de Paris, de 1304 à 1320, ce qui fait qu'on l'a quelquefois confondu avec le premier Guillaume de Paris. X. R.

GUILLAUME DE MOERBEKA, ainsi appelé du village de Flandre où il naquit au commencement du XIIIᵉ siècle, entra jeune encore dans l'ordre de Saint-Dominique. Sa profonde connaissance de la langue arabe et de la langue grecque engagea ses supérieurs à le comprendre au nom-

bre des missionnaires que l'ordre envoyait chaque année en Orient. En 1281, il devint archevêque de Corinthe. On ignore l'époque de sa mort, qui paraît avoir suivi de près son élévation à l'épiscopat. A l'exception d'un *Traité de Géomancie*, demeuré manuscrit, Guillaume de Moërbeka n'a laissé aucun ouvrage original ; cependant il n'en a pas moins contribué au progrès des idées et de la philosophie de son siècle par les nombreuses traductions dont il est l'auteur. Les historiens s'accordent, en effet, à lui attribuer une version latine de tous les ouvrages d'Aristote, entreprise à l'invitation de saint Thomas ; et quand bien même on contesterait l'entière exactitude de cette allégation, il resterait démontré, par le témoignage des manuscrits, que Guillaume a traduit la *Politique*, la *Rhétorique*, et le *Commentaire* de Simplicius sur les livres du *Ciel*. Il a aussi fait passer dans la langue latine plusieurs opuscules de Galien et d'Hippocrate, et, ce qui intéresse davantage la philosophie, plusieurs ouvrages de Proclus dont nous ne possédons pas le texte original. Cette dernière traduction fait partie du premier volume des œuvres du philosophe grec publiées par M. Cousin. Quétif et Echard ont consacré à Guillaume un article étendu de leur grand ouvrage sur les écrivains de l'ordre de Saint-Dominique, *Scriptores Ordinis Prædicatorum recensiti*, in-f°, Paris, 1719, t. Ier, p. 388 et suiv. Voyez aussi Jourdain, *Recherches sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, nouv. édit., Paris, 1842, p. 67 et suiv. ; et Schneider, dans la Préface de sa belle édition de l'*Histoire des animaux d'Aristote*, 4 vol. in-8°, Leipzig, 1811, p. 126 et suiv. C. J.

GURLITT (Jean-Godefroi), philosophe, philologue et théologien distingué, naquit à Halle en 1754, et mourut à Hambourg en 1827, après avoir passé toute sa vie dans l'enseignement, soit comme professeur, soit comme directeur de divers établissements publics. Il a laissé plusieurs écrits, parmi lesquels on distingue une *Esquisse de la philosophie* (in-8°, Magdebourg, 1788), et une *Histoire de la philosophie* (in-8°, Leipzig, 1786). La clarté, le bon sens, qualités peu communes en Allemagne ; une parfaite indépendance dans les idées, jointe à beaucoup d'élévation et à des connaissances très-solides, tels sont les principaux mérites de ces deux ouvrages, dont le dernier est le plus estimé. Tennemann le compte parmi ceux qui ont le plus contribué à introduire dans l'histoire de la philosophie l'esprit critique et la méthode. En théologie, Gurlitt se montra un champion ardent du rationalisme. X.

GYMNOSOPHISTES [mot à mot : sages qui vivent tout nus ou à peu près nus]. C'est sous ce nom que les Grecs d'abord, et les Romains, à leur imitation, désignèrent les brahmanes. Dans les *Tusculanes* (liv. v, c. 27), Cicéron, traitant de la douleur et de la fermeté inébranlable que certains hommes ont mise à la supporter, dit : « Dans l'Inde, ceux qui passent pour sages restent nus toute leur vie, et reçoivent sans douleur la neige et l'atteinte des frimas : et, quand ils veulent lutter contre le feu, ils se laissent brûler sans pousser un soupir. » De son côté, Arrien, qui travaillait sur les mémoires authentiques des lieutenants d'Alexandre, Ptolémée et Aristobule, raconte (*Expédition*

d'Alexandre, liv. VII, c. 1) qu'en arrivant à Taxila sur l'Indus, le conquérant rencontra des philosophes en assez grand nombre, lesquels vivaient tout nus; et qu'il proposa vainement à Dandamis, d'autres disent Mandanis, leur chef, de le suivre. Alexandre, grand admirateur de ces sages, de leurs mœurs austères et de leur vertu, n'obtint cette condescendance que de Calanus, l'un des moins célèbres parmi ces gymnosophistes. Calanus suivit l'armée macédonienne durant quelque temps, faisant estimer son courage et son caractère de tous ceux qui le connurent, et particulièrement du roi. Il était alors âgé de près de soixante-dix ans. Atteint de souffrances, que l'âge amène trop souvent avec lui, et ne voulant pas les supporter plus longtemps, il résolut de se brûler, et de hâter l'instant de sa délivrance par cet effroyable suicide. Il indiqua le jour où il comptait consommer ce sacrifice; et, dans une plaine près de Pasargade, en présence de toute l'armée, au milieu d'une pompe magnifique préparée par les soins du roi, il se laissa brûler sans pousser un gémissement, sans exprimer un regret. Alexandre ne crut pas devoir assister jusqu'à la fin à cet horrible spectacle. Soit affection, soit peut-être aussi dédain pour cette frénésie, il ne voulut pas voir mourir dans un affreux tourment un homme qu'il aimait.

Plutarque confirme tout ceci dans la *Vie d'Alexandre*, et il ajoute qu'un Indien qui suivit César renouvela dans Athènes le spectacle jadis donné par Calanus, et que le lieu où il se brûla reçut depuis lors le nom de Sépulture de l'Indien.

Strabon, dans son livre XVe, emprunte aussi, avec sa gravité habituelle, des détails tout à fait pareils aux *Mémoires* d'Aristobule, de Néarque, de Mégasthène. Il dépeint, d'après eux, les brahmanes avec une fidélité et une exactitude vraiment admirables, et il donne même sur leurs doctrines des aperçus qui, bien que très-généraux, sont parfaitement justes. La sagacité et la curiosité des Grecs ne s'y étaient donc point trompées : et, si leurs relations directes avec l'Inde avaient duré plus longtemps, on peut croire, d'après ce qu'ils nous ont transmis sur les gymnosophistes, qu'ils auraient devancé de quinze ou vingt siècles presque toutes les découvertes de la science moderne.

Ce témoignage de l'antiquité sur les gymnosophistes, bien qu'on l'ait plus d'une fois révoqué en doute à cause de la singularité même des faits, est cependant incontestable. Nous n'avons plus à le suspecter d'exagération, nous qui connaissons les mœurs des Indiens. Elles sont aujourd'hui à peu près ce qu'elles étaient au temps d'Alexandre, et elles nous offrent encore trop souvent les exemples d'un fanatisme aussi extravagant que celui de Calanus. Il y a encore dans l'Inde bien des brahmanes qui vivent nus, et qui se soumettent pieusement pendant de longues années à des tortures atroces : tous les voyageurs l'attestent d'une manière unanime ; et la civilisation européenne n'a rien pu jusqu'ici contre ces coutumes insensées. Elles subsistent et subsisteront longtemps encore, selon toute apparence. Les causes qui les ont provoquées, le climat et les croyances, ne sont guère aujourd'hui moins puissantes qu'elles ne l'étaient jadis, et il suffit de lire les récits parfaitement authentiques des voyageurs, et même les documents officiels, pour être convaincu que ces causes exerceront pendant bien des siècles encore leur funeste influence.

Il faut se rappeler que, longtemps avant l'expédition d'Alexandre, la renommée des sages indiens était fort grande dans la Grèce. Une tradition, plus ou moins suspecte, rapportait que c'était auprès d'eux que Pythagore et Démocrite étaient allés puiser leur science et leurs dogmes : Anaxarque, Pyrrhon même voyagèrent, dit-on, dans ces lointains pays par amour pour la philosophie, comme y voyagea plus tard Apollonius de Tyane, le héros de Philostrate. Quand on parlait de l'Orient et de la sagesse de ses antiques doctrines, c'était à la Perse quelquefois, mais surtout à l'Inde, que s'adressaient ces louanges un peu emphatiques, qui semblaient emprunter beaucoup à l'éloignement même des lieux. Ces louanges étaient unanimement répétées dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et par les philosophes païens et par les Pères de l'Eglise. A Alexandrie, qui avait avec les Indes des communications plus fréquentes, et qui en recevait des informations plus précises, la gloire des sages indiens était acceptée par des partis qui, sur presque tout le reste, étaient en irrémédiable désaccord. Porphyre, rénovateur de la doctrine pythagoricienne, exaltait la tempérance des brahmanes, et, un siècle à peine après Porphyre, saint Ambroise, archevêque de Milan, écrivait, dit-on, sur leurs mœurs un ouvrage où elles n'étaient pas moins admirées.

Que ce livre d'un saint chrétien soit apocryphe, que ces traditions sur les premiers et les plus illustres philosophes de la Grèce, voyageant dans l'Inde, soient inexactes, ces faits n'en attestent pas moins toute l'admiration que l'antiquité avait vouée à la sagesse indienne, et que rehaussaient encore dans l'opinion du vulgaire ces prodiges de constance et de sauvage énergie dont toute l'armée macédonienne avait été jadis témoin.

Le moyen âge ne sut rien sur l'Inde et sur les gymnosophistes au delà de ce qu'en avaient su les anciens. Les croisades n'apportèrent point de renseignements nouveaux ; et, lorsqu'aux XVIe et XVIIe siècles, l'érudition, dans son activité infatigable, essaya de scruter ces antiques secrets, elle dut s'en tenir aux témoignages unanimes, mais bien incomplets des Grecs et des Latins. On peut voir par tous les historiens de la philosophie, et par Brucker, entre autres, minutieux et savant comme il l'est, combien ces renseignements étaient insuffisants et vagues. C'est d'après eux seuls cependant qu'il a essayé de tracer la vie et la doctrine des sages de l'Inde.

Telle était encore la pénurie de nos connaissances sur ce sujet jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, c'est-à-dire jusqu'à la conquête de l'Inde par les Anglais, et l'établissement d'une nation européenne dans ces contrées. Voltaire et les philosophes dont il était le chef et l'inspirateur avaient bien compris, sur les données seules des anciens, et d'après quelques informations directes, qui dès lors pénétrèrent de temps à autre en Europe, toute l'importance de la philosophie indienne. Ils avaient recherché avec un immense empressement les monuments originaux. Des extraits, des traductions leur avaient été transmis, mais trop peu exacts encore, et surtout en trop petit nombre. Il était impossible de rien tirer de complet de ces fragments, trop souvent défigurés par l'ignorance et la passion; mais dès lors on pouvait prévoir les découvertes qui ne tardèrent pas à être faites, et qui vinrent éclairer

d'un jour tout nouveau les traditions antiques, et les justifier bien au delà de ce qu'on pouvait attendre. Une fois que la langue sacrée des brahmanes fut connue, que l'étude du sanscrit put devenir régulière et facile, des savants, des hommes d'Etat, de simples marchands même recueillirent de toutes parts les ouvrages religieux, philosophiques, littéraires, scientifiques, etc., qu'avait produits depuis des siècles l'esprit indien. Cette moisson dépassa bientôt toutes les espérances, et il n'est pas d'année aujourd'hui même qui ne l'accroisse et ne la complète. Des manuscrits parfaitement authentiques *Védas*, des des *Oupanishads*, des *Pouranas*, et de tous les systèmes de philosophie, sans parler des pièces de théâtre, des poésies de toutes sortes, et même des ouvrages de science, sont aujourd'hui possédés, et par les sociétés scientifiques qui se sont fondées dans l'Inde et en Europe, et par les dépôts publics de toutes les nations éclairées, à Londres, à Paris, à Berlin, etc. La presse a déjà publié quelques-uns de ces monuments, et les labeurs persévérants des philologues nous les feront tous successivement connaître.

De 1824 à 1829, Colebrooke a pu, dans une série de mémoires qui lui feront un nom à jamais illustre, analyser les grands systèmes qui jadis ont divisé la philosophie indienne. Il n'a fait qu'y indiquer les traits principaux, et il reste encore beaucoup à faire après lui pour bien connaître les détails. Mais cette précieuse esquisse a suffi pour révéler aux philosophes et aux érudits les trésors les plus inattendus et les plus rares. C'est en s'appuyant uniquement sur ces informations que M. Cousin a pu démontrer, dans son cours de 1829, que la philosophie indienne s'était développée précisément comme toutes les philosophies, d'après les lois mêmes que Dieu impose à l'esprit humain; et que, si elle était aussi riche que nulle autre, elle n'était pas moins régulière. Depuis Colebrooke, il n'a été fait aucun travail vraiment considérable sur la philosophie indienne, et l'érudition a devant elle des labeurs très-longs avant d'avoir rempli le vaste cadre que la main de l'illustre indianiste a tracé.

Mais, on peut aujourd'hui l'affirmer sans la moindre hésitation, la tradition ne s'est point trompée en attribuant aux gymnosophistes, aux brahmanes indiens, la plus vaste, si ce n'est la plus pure sagesse. L'antiquité, sans bien connaître ce dont elle parlait, n'a pourtant rien exagéré; et la philosophie grecque, fière comme elle l'était à bon droit de ses chefs-d'œuvre, n'aurait pas été peu étonnée, sans doute, d'apprendre que la science indienne, originale comme elle, l'a souvent égalée, parfois dépassée en profondeur et en fécondité. Le doute à cet égard n'est plus désormais permis, et les progrès mêmes de nos connaissances ne peuvent que justifier notre admiration en accroissant nos lumières. Nous savons aujourd'hui de science parfaitement certaine que cette philosophie, qu'il nous est donné d'étudier dans ses moindres détails, était connue et pratiquée avec toute sa grandeur et même tous ses excès sur les bords de l'Indus et du Gange il y a vingt-deux siècles au moins. Ces sages, qui vivaient tout nus sous un magnifique et doux climat, ou qui se vêtissaient à peine, qui fuyaient à l'aspect de l'armée conquérante des Macédoniens, et qu'Alexandre, au rapport de Plutarque, devait faire prendre à la course par ses soldats; ces hommes pleins de

courage, qui bravaient les plus affreuses tortures; ces instituteurs vénérables que jadis les sages de la Grèce étaient allés consulter, et que le royal disciple d'Aristote pouvait entretenir avec profit, comme essayèrent de le faire plus tard des philosophes et de savants voyageurs. en un mot les gymnosophistes. tant célébrés par les Grecs, ne sont autres que les brahmanes, se soumettant encore de nos jours à ces austérités qui épouvantèrent les plus valeureux soldats du monde ancien, livrés tout entiers à la méditation et à l'ascétisme, auteurs, pendant une période indéfinie de siècles, de systèmes religieux et philosophiques qui sont désormais l'un des plus grands titres de l'esprit humain, et qu'il nous est permis de connaître avec tout autant d'exactitude que nous pouvons connaître Socrate, Platon et Aristote.

Ainsi les travaux de la philologie contemporaine ont donné une valeur considérable aux témoignages de l'antiquité sur les gymnosophistes, et il est interdit à l'histoire de la philosophie de les passer désormais sous silence, si elle ne veut se mutiler elle-même. Ces brahmanes que vit Alexandre, et dont l'un le suivit certainement jusqu'en Perse, faisaient partie de cette grande société théocratique qui a laissé tant de monuments de son génie, et qui avait dès lors les croyances et les mœurs qu'elle a conservées jusqu'à nous.

Pour bien connaître cet obscur sujet des gymnosophistes tels que se les représentait l'antiquité qui les nomma, il faudrait rapprocher avec soin les divers passages de Cicéron, de Strabon, d'Arrien, de Plutarque, puisant aux documents laissés par les compagnons d'Alexandre, même les récits fabuleux de Philostrate et d'Apulée, les opinions de Porphyre, les renseignements plus sérieux qui sont réunis dans les ouvrages faussement attribués à Palladius et à saint Ambroise, enfin quelques détails épars dans d'assez nombreux écrivains. C'est la tâche qu'a essayée Jo. Schmidius dans une dissertation souvent citée par Brucker. Dans l'antiquité, le témoignage de Strabon est de beaucoup le plus sérieux et le plus complet.

M. Lassen, professeur de sanscrit à Bonn, a fait paraître, sous le titre de *Gymnosophista*, un recueil de philosophie indienne dont le premier cahier, le seul publié jusqu'à présent, contient la *Sankhya karika*, ou résumé en vers mémoratifs du système sankhya.

Pour apprécier un peu mieux ce qu'était la philosophie des gymnosophistes, on peut voir plus loin l'article Inde, Philosophie indienne.

B. S.-H.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

SIGNATURES DES AUTEURS

qui ont rédigé les articles contenus dans ce volume.

En attendant la liste générale des auteurs, qui sera publiée à la fin de ce dictionnaire, nous ferons connaître successivement les noms des personnes qui ont concouru à la rédaction de chaque volume.

MM.

A. B. . . . . Bertereau, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Poitiers.
A. Ch. . . . . Charma, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Caen.
A. D. . . . . Danton, inspecteur de l'Académie de Paris, ancien professeur de philosophie.
Am. J. . . . . Jacques, professeur de philosophie au collége royal de Louis le Grand.
A...d. . . . . Artaud, inspecteur général de l'Université.
B. H. . . . . Hauréau.
B. S.-H. . . Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, professeur de philosophie au collége de France.
Ch. B. . . . . Bénard, professeur de philosophie au collége royal de Rouen.
Ch. D...g. . . Daremberg, bibliothécaire de l'Académie royale de médecine.
C. J. . . . . . Jourdain, professeur de philosophie au collége Stanislas.
C. R. . . . . De Rémusat, membre de l'Institut.
E. E. . . . . Egger, professeur à la Faculté des lettres de Paris et maître de conférences à l'École normale.
Em. S. . . . . Saisset, professeur de philosophie au collége royal de Henri IV et maître de conférences à l'École normale.
E. V. . . . . Vacherot, directeur des études et maître de conférences pour la philosophie à l'École normale.
F. B. . . . . Bouillier, membre correspondant de l'Institut, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Lyon.
F. D. . . . . Dubois d'Amiens, membre de l'Académie royale de médecine et agrégé de la Faculté de Paris.
F. R. . . . . Riaux, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Rennes.
G. V. . . . . Vapereau, professeur de philosophie au collége royal de Tours.
H. B. . . . . Bouchitté, inspecteur de l'Académie de Paris.
J. M. . . . . Matter, inspecteur général des bibliothèques, inspecteur général honoraire de l'Université.
J. S. . . . . Simon, professeur suppléant de philosophie à la Faculté des lettres de Paris, et maître de conférences à l'École normale.
J. D.-J. . . . Duval-Jouve, professeur de philosophie au collége de Grasse.
J. T. . . . . Tissot, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Dijon.
J. W. . . . . Wilm, inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

N. B.	BOUILLET, proviseur du collége royal Bourbon, ancien professeur de philosophie.
PH. D.	DAMIRON, membre de l'Institut, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris.
S. M.	MUNCK, employé aux manuscrits orientaux de la Bibliothèque royale.
S. R. T. . . .	TAILLANDIER, professeur à la Faculté des lettres de Montpellier.
VAL. P. . . .	PARISOT, professeur à la Faculté des lettres de Rennes.
X. R.	ROUSSELOT, professeur de philosophie au collége de Troyes.
X.	Anonyme.

Les articles qui ne portent point de signature ont été rédigés par M. Franck, membre de l'Institut, agrégé de philosophie près la Faculté des lettres de Paris, directeur du ***Dictionnaire des Sciences philosophiques***.

Paris. — Imprimerie Panckoucke, rue des Poitevins, 14.

